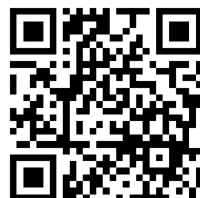





SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG
CHRISTO ET ECCLESIAE
VE RI TAS

# REVUE SÉMITIQUE

## D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

Paris. — Imprimerie G. Maurin, 71, rue de Rennes.

# REVUE SÉMITIQUE

## D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECUEIL TRIMESTRIEL

**Directeur : J. HALÉVY**

7e Année. — 1899.

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE
DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES, ETC.

28, Rue Bonaparte, 28

1899

# REVUE SÉMITIQUE

## D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECUEIL TRIMESTRIEL




*Directeur : J. HALÉVY*

Prix d'Abonnement : Un an, 20 fr.

7e ANNÉE. — JANVIER 1899.

SOMMAIRE



PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

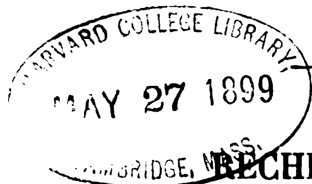
LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE
DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES, ETC.

28, RUE BONAPARTE, 28.

**Adresser les communications concernant la rédaction à M. J. HALÉVY.**
**26, rue Aumaire.**

# REVUE SÉMITIQUE

## D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE




## RECHERCHES BIBLIQUES

### L'Auteur sacerdotal et les Prophètes.

(*Suite.*)

### LES GRANDS PROPHÈTES

### Isaïe Ier.

Isaïe Ier habitait Jérusalem. Sa vocation prophétique date de l'année de la mort du roi Ozias, vers 740 avant J.-C. Il était marié et père de plusieurs enfants auxquels il a donné des noms significatifs. Il a successivement assisté à de graves événements politiques : l'irruption des Éphraïmites et des Damascéniens en Judée (vers 735), la soumission d'Achaz à l'Assyrie, la destruction du royaume d'Israël et l'invasion de Sennachérib (701). On n'a presque pas de données sur sa biographie.

Ses prophéties, qui sont représentées par la plus grande partie des trente-six premiers chapitres du livre d'Isaïe, ont un but politico-religieux et s'occupent très rarement de l'histoire ancienne d'Israël ou de l'organisation cultuelle du temple. Malgré ce caractère peu sacerdotal, nous croyons devoir appeler l'attention sur quelques points qui intéressent l'étude littéraire comparée. Notre méthode reste toujours la même : d'abord la discussion relative à l'authenticité et la date du

texte, ensuite l'exposé des conséquences qu'il est permis d'en tirer. Pour les prophéties isaïques, la question de l'unité sera souvent très ardue, la théorie émiettante de la critique moderne y ayant sévi avec encore plus d'audace que d'ordinaire. La discussion à laquelle je passe sans autre préambule donnera une idée exacte de ces sortes de problèmes.

Le 1<sup>er</sup> chapitre forme dans le texte reçu une pièce entière et séparée du chapitre suivant qui porte un titre particulier (II, 1). Comme la suscription I, 1, où il est question du rôle prophétique d'Isaïe durant les règnes consécutifs des quatre rois : Ozias, Jotham, Ahaz et Ézéchias, constitue visiblement le titre général du recueil, il résulte, soit que ce chapitre manquait primitivement de titre, soit que le titre primitif a été supprimé par le compilateur et remplacé par le titre d'ensemble. En ce qui concerne le discours même, nous avons à en établir l'unité et la date et dans ce but nous aurons surtout en vue le commentaire du D[r] B. Duhm qui représente les opinions les plus avancées de l'école critique récente. Je ferai abstraction de menus points exégétiques sur lesquels je suis d'un avis différent et je me bornerai à ceux qui sont d'une portée plus considérable. Ce savant regarde le passage 2-17, sinon comme un discours suivi, du moins comme un résumé de plusieurs discours d'Isaïe, affirmation gratuite dont la force réside dans l'impossibilité de prouver le contraire. Le reste renfermerait trois fragments isaïques : 18-20, 21-26, 29-31 et un passage interpolé après le retour de la captivité de Babylone, 27-28. Malgré notre meilleure volonté, les explications fournies dans le commentaire ne nous ont guère convaincu. Au verset 27 l'idée dominante n'est pas comme le dit M. Duhm : « Sion sera rachetée par la justice et non par l'argent (Isaïe II, LII, 3) », ce qui devait être exprimé par חנם et לא בכסף (Isaïe, LII, 3); il ne s'agit pas non plus de la justice de Dieu comme dans Isaïe, LIX, 17; LXI, 8, où renvoie cet auteur, car dans ce cas il faudrait צדקתי, במשפטי. Le sens en est celui que tout le monde y a trouvé, savoir : « Sion sera délivrée (de ses ennemis, 7, 20) par le mérite de la justice qu'elle exercera », idée qui rattache indissolublement

ce verset au verset précédent qui parle précisément de la restauration de la vraie justice. Le verset 28 se relie aux versets 2 et 4 par la prédiction de la destruction des criminels, פשעים et חטאים, qui sont le צרים et les אויבים de Yahwé (24), tandis que le qualificatif עזבי יהוה du second hémistiche rappelle la proposition עזבו את יהוה du verset 4. L'identification de ces « ennemis ou apostats de Yahwé » avec les Samaritains et les hellénistes de l'époque macchabéenne (Duhm) est le résultat de cet état pathologique qui fait qu'on ne peut lire quelques versets de l'Ancien Testament sans y flairer la présence de fraudes grossières et inutiles. D'autre part, le passage 29-31 s'y rattache étroitement non seulement par la particule initiale כי, mais surtout par la description des rites idolâtriques qui justifient l'accusation portée contre le peuple tout entier d'avoir abandonné Yahwé. L'unité du chapitre est complète. Je ne m'explique pas comment M. Cornill peut trouver une contradiction flagrante et indéniable entre 5-9 et 18-20[1]; le mal est déjà bien léger aux yeux de M. Duhm puisque, à défaut d'une preuve contraire, il admet l'origine isaïque du dernier groupe. La contradiction n'existe pas; les versets 5-9 tracent l'image de l'état actuel, lequel présente la désolation du pays autour de Jérusalem qui contient un petit reste encore intact; dans 18-20, il prédit aux Hiérosolymitains un retour de la fortune s'ils consentent à s'amender et la ruine complète s'ils persistent dans leurs errements. C'est le sens vigoureux de חרב תְאֻכְּלוּ « vous serez consumés (= exterminés) par l'épée ». L'observation de M. Cornill n'est justifiée que lorsqu'on lit et traduit avec M. Duhm חרב תֹאכֵלוּ, « vous mangerez (= goûterez) l'épée (sollt ihr das Schwert kosten) ». Du reste, l'embarras de ces savants critiques vient principalement de ce qu'ils ont suivi sans l'examiner de nouveau la traduction ordinaire du niphal נוכחה par « discutons » (lasst uns rechten), comme s'il y avait נתוכחה (cf. Michée, VI, 2); après les désolations mentionnées dans 5-9; la discussion entre Yahwé et son peuple serait en effet trop tardive. Mais le verbe נוכח signifie uniquement « se réconcilier, faire

1. Cornill, *Einleitung*, etc., p. 145.

la paix l'un avec l'autre » (Genèse, XX, 16; Job, XXIII, 7). Yahwé, après avoir été sévère dans la répression, cherche à se réconcilier avec son peuple tant qu'il en reste encore un dernier noyau; la seule condition est le retour sincère à sa doctrine, autrement, le châtiment sera consommé sans retour.

Nous avons maintenant une base sûre pour déterminer la date de toute la péricope. L'accusation si grave d'avoir abandonné Yahwé (4) et de trouver un plaisir dans l'adoration des chênes, c'est-à-dire des idoles faites de bois (29), ce qui implique d'autres idoles faites de métaux précieux (II, 20), une pareille accusation ne convient nullement au moment où Jérusalem était entourée par l'armée assyrienne. Le culte exclusif de Yahwé a été restauré par Ézéchias avant cet événement et Sennachérib y a même fait allusion en accusant le roi juif d'avoir démoli les anciens autels à l'exception d'un seul (celui de Yahwé), sur lequel tout le culte sacrificiaire avait été concentré par son ordre (XXXVI, 7); en bon politicien, le grand roi assyrien cherche même à gagner à sa cause les prêtres et le peuple de Jérusalem en se donnant comme chargé par Yahwé de détruire la ville pour punir l'impiété d'Ézéchias (*ibidem*, 10). La comparaison de Jérusalem avec une ville assiégée (8) prouve de plus qu'elle ne l'était pas au moment où le discours fut prononcé. Enfin, l'expression « votre sol (= le fruit de votre sol), des étrangers le consomment en face de vous » (7) ne convient point aux ravages commis par une armée envahissante. Ces raisons suffisent à placer la date de notre chapitre au début du règne d'Achaz (737-721). Le nouveau roi, à l'exemple des rois d'Israël, favorisa le culte des hauts-lieux (במות) et introduisit les sacrifices d'enfants (II Rois, XVI, 3-4). Battu dans plusieurs batailles par le roi de Damas et le roi d'Israël, il vit la Judée envahie par les armées de ces deux alliés, qui voulurent mettre sur le trône un non-davidide du nom de Tobêl et, bien qu'ils aient été obligés de s'en retourner sans avoir pu organiser le siège de Jérusalem (*ibidem*, 5; Isaie, VII, 1), il est certain que la Judée a été terriblement dévastée par suite de cette invasion. D'autre part, les Iduméens et les Philistins profi-

tèrent de l'occasion pour arracher à la Judée les uns le port d'Aïlat sur la mer Rouge, les autres plusieurs villes de la Šephela et du Negeb (II Chroniques, XXVIII, 17-18). Ces derniers événements sont relatés par le chroniqueur seul, ils n'en sont pas moins historiques, car cet auteur n'a pas pu les inventer pour l'unique plaisir de chicaner Achaz. M. Duhm n'ajoute, il est vrai, aucune confiance à la manière dont le chroniqueur écrit l'histoire (die Geschichtschreibung des Chronisten), par la raison que cet historien fait tuer cent vingt mille Judéens dans un seul jour (*ibidem*, 6), mais à ce compte, Hérodote qui fait battre deux millions et demi de Perses par quelques milliers de Grecs, aurait simplement inventé l'expédition de Xerxès en Grèce. L'exagération de quelques détails laisse l'histoire intacte. L'état de la Judée au temps d'Achaz rend donc parfaitement compte de la description d'Isaïe aux versets 7-9 : « La terre est désolée (lire שֹׁמֵמָה au lieu שְׁמָמָה), les villes sont brûlées, les fruits du sol nourrissent les étrangers (Iduméens et Philistins), la désolation du reste est aussi complète que la destruction des villes (lire עָרִים pour זָרִים) infâmes (Sodome et Gomorrhe); Sion ressemble à une hutte de garde champêtre, à une ville assiégée où tous les maux s'accumulent, et encore cette conservation n'est-elle due qu'à la bonté de Yahwé ! » Impossible d'imaginer un meilleur accord.

Les questions préliminaires tranchées, nous passons à notre étude comparée.

### A. — I, 2-4.

Le groupe 2-4 est ainsi conçu :

Écoutez, ô cieux, prête l'oreille, ô terre,
Car Yahwé parle.
J'ai élevé, fait grandir des enfants
Qui se sont révoltés contre moi !
Le bœuf connait son propriétaire,
L'âne au râtelier[1] (connait) son maître;
Israël ne connait pas,
Mon peuple ne réfléchit point.

1. אֵבוּס doit être relié à חֲמוֹר ; cf. בָּקָר רְעִי (I Rois, v, 3).

O peuple pécheur, nation chargée de crimes,
Race de malfaiteurs, enfants vicieux;
Ils ont abandonné Yahwé, rejeté le saint d'Israël;
Ils sont retournés en arrière[1]!

Peu de remarques sont nécessaires. Yahwé s'indigne de voir les enfants qu'il a élevés et soignés pousser leur ingratitude au point de se révolter contre lui. La comparaison avec les animaux domestiques rend cette idée encore plus saisissante : il ne s'agit pas de la conception insignifiante et plate que les animaux connaissent leur maître, tandis qu'Israël ne sait pas à qui il appartient (Yahves Volk benimmt sich als wüste es nicht wem es gehört, Duhm), il s'agit du sentiment de la reconnaissance qui anime les bestiaux envers leur maître de sorte qu'ils se tiennent prêts à exécuter sa volonté; Israël est ingrat et ne réfléchit pas à son devoir envers Yahwé. Les exclamations qui suivent ont leur point de gravité dans la dernière phrase, qui offre le commentaire analytique de l'expression introductive : « ils se sont révoltés contre moi ». Notre passage traite au fond le même sujet qu'Osée, XI, 1-4; nous y trouvons la notion commune que Yahwé a élevé Israël comme des enfants, notion qui a sa source dans l'Exode, IV, 22-23, déjà exploitée par le Deutéronome, XIV, 1. La révolte ou « l'abandon » qui constitue un « retour en arrière » est également expliqué d'avance par Osée, XI, 2. « Plus je les ai appelés (כקראי pour קראו), plus ils s'en sont allés loin de moi (מפני pour מפניהם); ils (הם pour ־הם) sacrifient aux Baals et brûlent la graisse en l'honneur des images sculptées. » הלכו מפני équivaut à נזרו אחור et celui-ci à נזרו מעלי ou ינזר מאחרי (Ézéchiel, XIV, 4, 6), où il est question de l'adoration des גלולים (abominations) ou des divinités populaires, les *baals* d'Osée, ainsi qu'il résulte de l'ellipse וינזרו לבשת (Osée, IX, 10) en parlant du Ba<sup>c</sup>al Pe<sup>c</sup>or (Phegor), dieu moabite adoré par Israël après la sortie d'Égypte. L'expression נאצו את קדש ישראל comporte l'idée de l'idolâtrie dans le passage ונאצוני והפר

1. Je fais remarquer ici une fois pour toutes que je ne trouve pas dans Isaïe la versification rigoureuse qui sert de prétexte à M. Duhm pour supprimer les mots ou les phrases qui gênent son système.

את בריתי (Deutéronome, xxxi, 20), qui forme la suite de ופנה אל אלהים אחרים ועבדום. Par l'épithète « le saint d'Israël » Isaïe forme tacitement une antithèse avec l'attribut תועבות, « abominations », appliqué aux faux dieux dans le Deutéronome, xxxii, 16, et qui ne se trouve nulle part ailleurs. C'est dire que les chapitres xxxi et xxxii du Deutéronome existaient déjà au temps d'Isaïe. Rien n'est plus caractéristique que les efforts de M. Duhm pour échapper à cette conséquence qui s'impose si impérieusement à tous ceux qui lisent le verset 4 sans parti pris. Après avoir suspecté la phrase נזרו אחור par la seule raison qu'elle manque dans un codex des Septante, il y voit une variante de תוסיפו סרה du distique suivant, tout en déclarant qu'il n'en comprend pas le sens (Was נזרו אחור das vermuthlich eine Variante zu dem תוסיפו סרה des folgenden Distichons ist, eigentlich bedeutet, ist schwer zu sagen)! M. D. s'est en outre condamné à ne plus avoir aucun éclaircissement sur ce qu'Isaïe a voulu réellement dire dans les quatre distiques précédents. L'hypothèse qu'il présente pour expliquer ces énigmes, savoir : « ils ont méprisé le Saint d'Israël au lieu de le consulter et de lui obéir et d'attendre avec modération et confiance l'exécution de son plan universel » (Sie haben verachtet den Heiligen Israels statt seinen Mund zu befragen (c. 30, 1 f.) und ihm zu gehorchen, die Ausführung seines Weltplans in Selbstbescheidung und Vertrauen zu erwarten) introduit un sujet absolument étranger à notre chapitre, où il n'y a pas un mot qui indique la recherche d'une puissance païenne comme au ch. xxx. Il n'y est question que de la désolation du pays et des vraies mesures à prendre pour sauver le petit reste du peuple afin de recommencer une vie nationale plus glorieuse.

## B. — 4 *d*.

Au sujet de l'expression isaïque קדש ישראל, « le saint d'Israël », M. Duhm est d'avis qu'elle signifie « la divinité cultuellement adorée par Israël »; « sacrés sont les objets qui servent au culte : effets, actes, personnes. Autels, habits de

service, onguents ne comportent pas les attributs : justes, fidèles ou miséricordieux, parce que des qualités personnelles ne peuvent pas être reportées à des choses, mais il y a (en parole) des dieux nouveaux, sacrés, faits de bois, etc. Le médium de ce report est l'objet du culte, la forme de l'apparition plus ou moins sensuelle de la divinité : l'image, le symbole, le bétyle, etc. Naturellement Isaïe ne pense plus à pareilles choses; il y met son profond respect, la terreur religieuse qui le remplit dans la proximité de Dieu ». Je pense aussi que les notions de sainteté que l'homme a pu avoir a l'époque de la pierre polie s'étaient bien raffinées à l'époque historique longtemps avant Isaïe. En assyrien *qadishtu* semble signifier « jeune épouse », puis « hiérodule » (קדשה); comparez l'expression populaire « épouse de Dieu » pour « sœur, nonne ». Le sens historique de קדוש est donc chez les Sémites primitivement un synonyme de בעל dans sa signification fondamentale d' « époux », mais avec la nuance du consentement mutuel des parties. De là les verbes קדש, התקדש, נקדש, qui expriment l'idée de « vouer, consacrer, sanctifier », ainsi que les substantifs קֹדש, « sainteté », et מקדש, « sanctuaire ». Osée (II, 18-19) ne veut pas qu'Israël invoque Yahwé sous le titre de בעלי qui rappelle le dieu phénicien בעל (cf. Βαλήν dans les *Phéniciennes* d'Euripide), et il propose le synonyme אישי; Isaïe fait mieux, il substitue délibérement à la locution populaire mais ambiguë בעל ישראל celle de קדש ישראל qui désigne l'union consciente et solennelle des contractants. Déjà chez les Phéniciens les « dieux saints » (האלנם הקדשם, inscription d'Esmunazar) sont invoqués contre ceux qui enfreignent les serments prêtés ou les adjurations reçues; chez les prophètes qui font du monothéisme la base de la religion et de la monogamie la loi de la famille, toute infraction commise par Israël dans l'adoration unique de son dieu est assimilée à un acte d'adultère, et le peuple est traité de זונה, « prostituée » (Osée, I, 3; II, 4, *passim*). Sur ce point, Isaïe marche également sur les traces d'Osée, et en comparant l'état religieux de Jérusalem dans le passé et dans le présent, il s'écrie douloureusement : « Com-

ment la cité fidèle est-elle devenue une prostituée! » (איכה היתה לזונה קריה נאמנה, v. 21). Je ne me charge pas d'expliquer comment M. Duhm, tout en reconnaissant que l'image est empruntée à Osée, peut affirmer en même temps qu'elle a ici une tournure différente en s'appliquant à la vénalité des juges; il perd de vue l'épithète קריה נאמנה qui ne comporte aucune connexion avec la magistrature. Plus de quatre-vingts ans avant Osée la métaphore « prostitution » pour « idolâtrie » était d'un usage courant (II Rois, IX, 22), et cet usage doit avoir son origine dans la littérature religieuse antérieure (Exode, XXXIV, 15-16; Lévitique, XX, 5; Deutéronome, XXXI, 16).

C. — 4 *e*.

La dernière phrase du verset 9 offre, après une correction inévitable, soit מהפכה סדם d'après Duhm et d'autres, soit d'après moi כמהפכה ערים, « comme la destruction des villes », connues pour avoir été détruites dans l'antiquité (cf. Jérémie, XX, 16; Ézéchiel, XXVI, 19), qui sont Sodome et Gomorrhe, sans compter les deux autres, Adma et Ṣeboïm, qui sont déjà nommées par Osée (XI, 8). Les critiques modernes ne nient pas que la source de cette tradition soit le récit de la Genèse, XIX, 1-29, mais ils se consolent avec l'idée que cette péricope appartient au document yahwéiste, qui est d'après eux de quelques années plus ancien qu'Isaïe. Ils ont seulement la malchance d'oublier que le terme מהפכה, qui désigne uniquement cette destruction, figure dans Amos, IV, 11, associé à אלהים, mais comme dans notre passage il y a כמהפכה סדם (ou ערים) sans intervention de אלהים, il est vraisemblable qu'Isaïe a été influencé surtout par le Deutéronome, XXIX, 22, où se trouve la même construction. De deux choses l'une, ou l'emploi des noms divins est aléatoire, ou le chapitre XXIX du Deutéronome était déjà répandu à l'époque d'Isaïe, les critiques feront leur choix comme ils voudront; quant à nous, nous admettrons les deux faits jusqu'à preuve du contraire.

D. — II, 6-22.

Yahwé a abandonné son peuple parce qu'il est rempli de magiciens (קסמם pour מקדם) et d'augures comme les Philistins, et qu'il se plaît à porter les vêtements (בבגדי pour בילדי) des étrangers[1]. A mesure que le pays s'enrichit en or, en argent et en chevaux, l'idolâtrie augmente et les habitants adorent les faux dieux qu'ils ont eux-mêmes fabriqués; mais les hommes seront abaissés et Dieu ne leur pardonnera pas (ישא pour חשא). Le prophète invite ensuite les hommes à aller se cacher dans les cavernes et les creux des rochers devant la grandiose apparition de Yahwé, qui viendra abattre tout ce qui paraît grand dans ce monde et surtout les œuvres orgueilleuses de l'industrie humaine qui est la cause de leur dépravation. Les faux dieux disparaîtront (יחלפו pour יחלף) tout à fait; dans leur hâte de se cacher, les hommes jetteront leurs idoles d'or et d'argent dans les trous des taupes et des chats-huants. Alors on pourra dire : « Laissez de côté l'homme; il vaut si peu! » Telle est l'essence du discours qui, malgré l'assertion contraire de M. Duhm, n'est pas écrit en vers (cf. la conjonction initiale huit fois répétée aux versets 13-16), mais prose poétique. Il n'y a pas la moindre raison d'éliminer comme interpolations les versets 20 et 22, ainsi que de supposer une lacune dans et après le verset 18. Pour les corrections, le lecteur choisira entre les miennes et celles que propose cet auteur. L'important pour notre étude est qu'Isaïe considère l'art occulte des קסמים et des (מ)עוננים comme un produit chananéen-philistin, en conformité avec le Deutéronome, XVIII, 9-14, qui doit en être la source, puisque l'exploitation de la comparaison si courte et secondaire de l'expression isaïque כפלשתים pour en faire un motif de législation n'est pas imaginable. Le changement de l'indication générale du Deutéronome ההם (ou האלה) הגוים=כנען, גוים en פלשתים s'explique naturellement par la disparition des Chananéens au temps d'Isaïe.

1. Cf. הלבשים מלבוש נכרי, Sophonias, I, 8.

Le mépris avec lequel Isaïe traite les symboles du culte populaire qu'il résume sous l'image significative de אלילים, « riens » contient un important renseignement historique. Il montre que ces objets étaient des emblèmes de faux dieux et non pas ceux de Yahwé, comme l'affirme l'école critique moderne. L'expression ישתחוה (pour ישתחוו) למעשה ידיו (8) = אשר עשו לו להשתחוות (20, cf. Osée, xiv, 4) remonte directement aux défenses לא תעשה et לא תשתחוה du Décalogue (Exode, xx, 4-5; Deutéronome, v, 8-9). Isaïe, comme les autres prophètes, combat l'exagération du culte sacrificiaire, למה לי רב זבחיכם (i, 11), les démonstrations de la piété extérieure (12-15), et préfère la vertu active (16-17), mais il est absurde de lui attribuer d'emblée la haine du culte et de toute manifestation joyeuse dans les fêtes nationales. Une tâche pareille n'a même pas réussi au christianisme, où l'holocauste expiatoire, quoique sous une forme différente, est la base du salut, et où les jeûnes commémoratifs de la mort du « fiancé » se sont singulièrement adoucis devant les hosanna de la nativité et de la résurrection.

## E. — iv, 2-6.

L'intelligence exacte de ce groupe a été obscurcie par le déplacement du verset 4 qui se trouvait primitivement en tête. Lorsque la misère et la famine auront accompli leur œuvre, le Seigneur lavera (אז ירחץ pour אם רחץ) les immondices des filles de Sion et nettoiera le sang versé dans Jérusalem par une pluie torrentielle (בגשם שטף pour ברוח משפט) et par un vent ravageant afin qu'il n'en reste plus de trace. Puis, tout sera changé. Au lieu de la désolation actuelle, Yahwé fera croître des plantes magnifiques produisant des fruits excellents qui feront la gloire du reste de son peuple. Ce reste, limité à ce moment à Jérusalem seule, sera appelé « saint »; à Jérusalem, tout sera inscrit (כלה כתוב pour כל הכתוב) sur le registre divin pour la vie, c'est-à-dire pour vivre longtemps. Yahwé mettra même ses élus à l'abri des phénomènes atmosphériques nuisibles comme la trop grande cha-

leur, les ténèbres épaisses, les fortes pluies. Ce tableau, qui est emprunté à une ancienne description eschatologique de la vie des bienheureux auprès des Dieux, forme sous la plume d'Isaïe un groupe de métaphores vidées du sens matériel et n'ayant d'autre but que d'exprimer la sollicitude paternelle de Yahwé pour le reste amendé de son peuple. Isaïe transforme l'eschatologie païenne d'outre-tombe relative au sort du juste divinisé, en un avenir matériel. Les élus auront leur Olympe sur cette terre dans la Jérusalem moralement épurée. Ce ne seront pas des dieux lares, mais des hommes en chair et en os meilleurs que leurs prédécesseurs, en un mot, des saints. L'idée de sainteté, quand il s'agit d'un être créé, ne comporte pas chez les auteurs hébreux celle d'impeccabilité (Psaumes, XVI, 3; CVI, 10; Job, XV, 15). On ne sait vraiment pas comment M. Duhm a pu motiver l'origine non isaïque de cette pièce par la raison qu'un prophète qui compte sur une royauté et sur des agriculteurs diligents (XXXII, 20), ne pouvait tenir pour possible ni pour désirable l'état permanent de sainteté de chaque particulier (Ein Prophet, der auf ein Königthum und fleissige Ackerbauer (XXXII, 21) rechnet, könnte einen permanenten Heiligkeitszustand jedes Einzelnen weder für möglich noch für wünschenswerth halten). Son erreur fondamentale consiste à confondre le saint isaïque avec un homme qui renonce au monde. Les fortes métaphores du Deutéro-Isaïe (LX, 10; LXI, 4-6) n'ont même pas trompé l'auteur du livre d'Hénoch, pour lequel la vie de famille et du laboureur sera continuée par les élus. L'eschatologie n'est redevenue mythologique que dans la théorie de Matthieu, XXII, 30 (cf. I Cor., XV, 35 et suiv.; Apoc., XXI, 17), qui enseigne l'abandon du mariage et la métamorphose des justes en anges célestes au temps de la résurrection. Nous ne sommes pas convaincu davantage de cette autre remarque du même savant qui écrit : « La sainteté générale est un dogme eschatologique qui était à peine possible avant l'époque deutéronomique, et alors même, il n'est représenté que par des écrivains tels que Trito-Isaïe et Deutéro-Zacharie, qui voient dans les Juifs une sorte de caste sacerdotale pour toute l'humanité, et comptent sur la domination future du temple et de son culte sur le monde. » Nous en

retenons le fait implicitement avoué, savoir que la conception de la sainteté générale était possible à l'époque du Deutéronome. Nous rappellerons seulement que, d'après l'école même de M. Duhm, le Deutéronome a été composé pendant le règne de Manassé, par conséquent durant la dernière partie de la vie d'Isaïe. Comme le court intervalle qui sépare cette époque du règne d'Ézéchias n'est signalé par aucun événement formant un point tournant dans l'ordre civil ou religieux de la Judée, il est purement arbitraire de refuser à Isaïe de quelques années plus jeune la notion qui inspirait les auteurs deutéronomiques, lesquels ne devaient déjà pas être alors de la première jeunesse. En réalité, Isaïe développe ici des notions fondamentales du Pentateuque, aussi bien au sujet de la sainteté qu'en ce qui concerne la suprématie religieuse réservée à Israël (Exode, XIX, 6; Lévitique, XIX, 2; Deutéronome, IV, 6-8; XXVI, 19). Par l'expression כתוב לחיים, il montre de plus sa dépendance de l'Exode (XXXII, 32-33), qui admet, sinon l'idée de prédestination, tout au moins l'existence d'une sorte de registre divin où sont inscrits les naissances et les décès. Enfin, dans la description du sort des élus, Isaïe réfléchit le récit relatif à la marche protectrice de Yahwé devant son peuple (Exode, 21-22).

## F. — XI.

Isaïe avait prédit à Achaz l'invasion assyrienne (VII, 17) et en même temps l'anéantissement de cette armée près de Jérusalem (X, 6-34); il procède ensuite à faire une description idéale du règne qui suivra cette catastrophe. La racine de Jessé produira un nouveau rameau, c'est-à-dire un nouveau David. Ce roi sera rempli de l'esprit de Yahwé et possédera toutes les bonnes qualités : sagesse, bravoure et piété. Quand il lui faudra sévir (והכיחו pour והריחו), il ne se laissera pas induire en erreur par les apparences; doux envers les pauvres et les humbles, il châtiera sévèrement les superbes (עריץ pour ארץ) et les coupables; la justice et l'équité seront la cause de sa puissance. Les bêtes féroces (= les hommes aux mauvais

instincts) vivront en paix les unes avec les autres et ne feront aucun mal dans l'étendue de Jérusalem, qui renfermera notoirement le noyau du nouvel Israël, car la connaissance de Yahwé (= le sentiment de la vertu) y débordera partout (6-9). La renommée du roi se répandra au loin, les peuples chercheront à le connaître et sa résidence deviendra un objet de gloire (10). Alors Yahwé lèvera (יניף pour יוסיף) pour la deuxième fois sa main pour reprendre possession du reste de son peuple qui vit disséminé aux quatre coins de la terre (10-11). La jalousie des voisins à l'égard d'Éphraïm disparaîtra; les oppresseurs de Juda seront exterminés; l'entente sera également rétablie entre les deux moitiés de la nation. Éphraïm et Juda réunis feront du butin dans les pays des anciens ennemis d'Israël, l'Arabie, la Philistée, l'Idumée, la Moabitide, l'Ammonitide. Pour faciliter le retour des exilés, Yahwé fera disparaître le golfe d'Égypte et partagera l'Euphrate en sept wadis qu'il mettra par moments à sec, afin de les transformer en une route commode pour le reste de son peuple qui se sera conservé en Égypte (ajouter : ממצרים) et en Assyrie (ומאשור pour מאשור), route qui sera pareille à celle qu'Israël parcourut lorsqu'il sortit d'Égypte.

Malgré l'allure régulière de cette description, M. Duhm n'admet comme authentique que le groupe 1-8, qu'il sépare d'ailleurs sans la moindre raison des pièces précédentes et suivantes, qui sont traitées d'additions postérieures. Sait-on pourquoi le verset 9 doit être séparé du verset 8? C'est que les sujets des verbes dans 9 *a* doivent être les loups et les moutons, etc., ce qui ne convient pas, car ceux-là n'ont pas la connaissance de Yahwé. Mais cette incompatibilité prouve seulement que, par l'image des animaux doux ou féroces, Isaïe a entendu des hommes. Un argument encore plus stupéfiant est que 9 *a* est en contradiction avec 4, ou que, dans le cas de l'innocence parfaite des habitants, l'administration de la justice et notamment la fonction royale seraient superflues. Mais « ne pas pratiquer le mal » et « être incapable de le faire » sont deux choses très différentes : la connaissance de la loi de Yahwé ne prémunit pas toujours contre les tentations ou les révoltes momentanées inspirées par l'intérêt, car dans

la conception hébraïque la perfection morale n'appartient même pas aux anges. Après ce faux point de départ, M. Duhm passe à des considérations exégétiques et historiques qui n'ont pas de meilleure base.

1) L'expression « pour la seconde fois » montrerait que le premier retour sous Cyrus se trouve déjà derrière l'auteur. » Il a oublié que les Achéménides postérieurs n'ont jamais empêché les Israélites de retourner dans leur pays, et que ce sont ces derniers qui, à l'exception d'un petit nombre, ont préféré y rester. La politique assyro-babylonienne cherchait, au contraire, à retenir les captifs et à établir dans leur pays des colonies étrangères; c'est alors que l'intervention miraculeuse de Yahwé était indispensable. Naturellement, par le mot שנית, Isaïe fait allusion à la sortie d'Égypte, ainsi qu'il le dit formellement au verset 16.

2) M. Duhm déclare le verset 10 plein d'incohérences qu'on ne saurait attribuer à Isaïe. En effet, une racine qui se tient debout pour servir de drapeau, qui est consultée par les nations et dont le repos est glorieux, serait une image insupportable si on ne savait pas par le verset 1 qu'il s'agit du rameau fraîchement poussé de la racine laissée par Jessé, c'est-à-dire du roi futur de Jérusalem. La remarque que « la racine de Jessé » doit signifier l'ancêtre de Jessé, prouve également que l'auteur ne craignait aucune équivoque pour les lecteurs du premier verset de cette péricope.

3) Cette interpolation tardive aurait reçu, d'après M. Duhm, des interpolations encore plus tardives. C'est d'abord l'énumération Patros, Kouš, Elam, Sinʿar, Hamath et les îles de la mer dans le verset 11, comme si le commerce des esclaves n'était pas exercé depuis la haute antiquité par les peuples conquérants ou coloniaux, tels que les Assyro-Babyloniens, les Syriens et les Phéniciens. C'est ensuite la seconde partie du verset 13. Ici M. Duhm nie avec raison que cette partie soit le développement de la première, mais en réalité l'une s'occupe des ennemis extérieurs qui sont jaloux d'Éphraïm à cause de la fertilité de son territoire, comme les peuples transjordaniques et les Damascéniens, ou cherchent à opprimer

Juda comme les Philistins et les Iduméens ; l'autre a trait aux querelles intestines entre les deux peuples frères. En affirmant que l'histoire préexilique ignore le moindre acte de jalousie d'Éphraïm à l'égard de Juda, il ferme les yeux sur l'édit de Jéroboam qui défendit aux Israélites de faire des pèlerinages à Jérusalem (I Rois, XII, 26-29); les entreprises hostiles de Juda contre le royaume du nord sont attestées par l'histoire pour l'époque d'Achaz où ce roi sollicite le secours des Assyriens au détriment de son rival (*ibidem*, XVI, 7-8). Ce recours aux étrangers a certainement commencé avant la coalition des Israélites et des Syriens, qui aboutit à l'avortement du siège de Jérusalem (*ibidem*, 5; Isaïe, VII, 1). On sait qu'Isaïe n'augura rien de bon de cette tentative de faire intervenir l'Assyrie dans les affaires de la Palestine (VII, 17-19).

4) Enfin, M. Duhm fait remarquer que l'interpolateur anonyme a dû trouver un vif plaisir dans les sons répétés des mots אשר ישאר מאשור, encore renforcés du שאר précédent et du כאשר suivant (*Das Klangspiel* אשר ישאר מאשור *noch verstärkt durch vorgehendes* שאר *und nachfolgendes* כאשר *scheint dem Verfasser viele Freude zu machen*). Il ne nous dit pas comment l'écrivain hébreu devait faire pour éviter cette paronomase; il nous permettra cependant de l'engager à relire la phrase allemande que nous venons de citer; il y trouvera le joli *Klangspiel* flûté : *ver*, — *vor*, — *fol*, — *verfa*, — *vie*, — *freu*, et, en logicien sévère, il conclura sans faute que ce n'est pas lui qui l'a écrite.

Voilà les arguments exégétiques qu'on met en avant pour démontrer l'inauthenticité de notre péricope, que M. Duhm place à la fin du IIe siècle avant le Christ, tout spécialement sous Alexandre Jannée. Éphraïm, dont le retour est si désiré, représente les Samaritains abhorrés à qui les Macchabées avaient fait une guerre d'extermination et qui depuis lors se montraient encore moins disposés à reconnaître la suprématie religieuse de Jérusalem, qu'ils appelaient la ville maudite. C'est sous ce roi détesté à la fois par les étrangers et par l'immense majorité de ses propres sujets que le poète aurait espéré l'entente avec les Samaritains pour aller razzier ensemble

les villes philistines habitées par beaucoup de Grecs et les Iduméens convertis au judaïsme par Jean Hyrcan ! M. Duhm n'ignore certainement pas l'histoire de l'époque, et avec un peu de bonne volonté il aurait pu faire de notre prophète un contemporain d'Hérode, mais il tient à doter la génération d'Alexandre Jannée d'un écrivain parvenu, et j'ai la conviction que la mention faite par Ben-Sira (290 av. J.-C.) du livre d'Isaïe dans sa forme actuelle, retrouvée naguère dans le fragment hébreu du British Museum, ne le fera pas changer d'avis. Respectons sa conviction sans la partager.

L'authenticité indubitable du chapitre XI en augmente l'importance au point de vue de notre étude spéciale. Par l'emploi du verbe לקנות dans le sens de « délivrer de la captivité » (11) et qui ne se trouve pas chez les prophètes plus anciens, Isaïe se montre redevable au chant de la mer Rouge (Exode, XV, 17), que la plupart des critiques déclarent être d'époque tardive. D'autre part, l'expression שנית לקנות את שאר עמו, impliquant la notion que ceux qui sont sortis, malgré leur grand nombre à ce moment, formaient le reste d'une quantité qui aurait pu être plus considérable, paraît influencée par le récit de l'Exode, I, 22, relatif à l'ordre publié par Pharaon de jeter au fleuve les nouveau-nés du sexe masculin. Enfin, la formule והניף ידו על הנהר והחריב — בזעם רוחו[1] est sans aucun doute empruntée au verset de l'Exode, XIV, 21, ויט משה את ידו על הים ויולך — יהוה את הים ברוח קדים עזה וישם את הים לחרבה. Le second livre du Pentateuque avait la même disposition que le texte traditionnel.

Ce résultat n'est déjà pas à dédaigner, mais il y a mieux dans le morceau 1-10, que personne ne conteste à Isaïe. Au verset 4, nous rencontrons la construction שפט בצדק que, si l'on excepte les poèmes postexiliques, Psaumes, IX, 9; XCVI, 13; XCVIII, 9, qui sont tirés de notre passage, on ne trouve que dans le célèbre dicton בצדק תשפט עמיתך, « tu jugeras ton semblable avec justice », du Lévitique, XIX, 15. Notons que cet ordre législatif est précédé de la défense de

1. Au lieu de la leçon massorétique inintelligible בַּעְיָם.

n'avoir d'égards ni pour le pauvre ni pour le riche; l'ordre général de juger tout le monde avec une impartialité parfaite se trouve donc en situation. Chez Isaïe, les régimes du verbe ושפט בצדק, « il jugera avec justice », sont les pauvres, דלים : la raison de cette spécification est naturellement dans cette circonstance qu'au temps qu'il vise, le petit reste concentré à Jérusalem ne se composera que de pauvres; toutefois, la construction isaïque est visiblement moins bien bâtie que celle du Lévitique; le calque est toujours inférieur au modèle.

Un intérêt de la même importance doit être aussi attaché aux versets 6-8 prédisant la disparition de la nocuité des bêtes féroces. Bien que cette description soit au fond purement métaphorique, la figure : ואריה כבקר יאכל תבן, « et le lion, comme le gros bétail, mangera de la paille » (7), dénote manifestement l'influence de la donnée de la Genèse, I, 30, d'après laquelle tous les animaux, sans exception, étaient destinés à se nourrir d'herbe. Isaïe pensait donc que, sous le règne du futur roi juste, tous les êtres vivants retourneraient à l'état d'innocuité où ils se trouvaient au moment de la création, donnée qui est notoirement particulière à l'écrivain réputé sacerdotal. Un Isaïe qui exploite une légende du premier chapitre de la Genèse peut s'attendre à être renvoyé au règne d'Alexandre Jannée, mais la faute en est aux critiques eux-mêmes qui ont admis l'authenticité de ce passage bouleversant.

Terminons par un mot sur le caractère fondamental de ce chapitre. On le considère généralement comme une apocalypse messianique. C'est absolument à tort selon moi. En principe, Isaïe ne suppose aucun intervalle entre la destruction de l'armée assyrienne et les temps meilleurs, et son roi idéal est bel et bien le successeur immédiat d'Achaz, le jeune Ézéchias. La désillusion du prophète a dû être douloureuse lorsque ce monarque, au lieu de se confier en Yahwé seul, s'est laissé entraîner à faire alliance avec Marduk-bal-iddin contre l'Assyrie (Isaïe, XXXIX, 1-2); aussi ne lui a-t-il pas caché son désappointement et les conséquences funestes de sa politique (*ibidem*, 3-7). Le beau rêve s'est changé en un cauchemar affreux.

Mais tant est grande la force de l'idéal, qu'une fois conçu il renaît à toutes les périodes critiques du peuple au milieu duquel il a pris naissance. Étouffé par l'indignité des derniers davidides après un court éclair au retour de Zorobabel, la littérature de l'époque perse, s'accrochant au באחרית הימים d'Isaïe, II, 2 5, s'exalte à l'idée du yahwéisme universel, sans l'ombre d'un règne mondain. Le messianisme davidique ne doit sa résurrection qu'aux persécutions religieuses d'une part, et à la tyrannie des derniers macchabéens de l'autre. Ce n'est pas la faute d'Isaïe si le messianisme a fait plus tard pas mal d'accrocs à la conception du yahwéisme pur.

J. Halévy.

*(A suivre.)*

---

## Considérations critiques
## sur quelques points de l'histoire ancienne de l'Inde

(*Suite.*)

---

### *d) Manque d'écriture.*

Peut-on, au moins, tirer du Véda la présomption qu'à l'époque de sa rédaction l'écriture était inconnue aux Indiens? Les indianistes répondent unanimement par l'affirmative, et, qui plus est, il ne s'agit pas pour eux d'une présomption, mais d'une conclusion certaine. Écoutons leur représentant le plus autorisé :

« L'art d'enseigner a été réduit à un système parfait, même à cette époque reculée, et à cette époque il n'y a certainement pas la moindre trace de quelque chose comme un livre, une peau, du parchemin, une feuille de papier, une plume ou de l'encre, qui ait été connu, même de nom, par le peuple de l'Inde; tandis que chaque expression connexe avec ce que nous appellerions une littérature indique une littérature (si je puis me servir de ce mot) existant uniquement dans la mémoire et ayant été transmise avec le soin le plus scrupuleux au moyen de la tradition orale[1]. »

« L'art d'enseigner (the Art of teaching) » est trop vague et englobe tous les arts et métiers existants. La proposition : « L'art d'enseigner a été parfait dans l'ancienne Inde », appliquée tacitement au Véda, constitue donc un argument ainsi bâti : Dans l'Inde antique on enseignait tout en perfection, par conséquent aussi le Véda. Ceux qui doutent de l'existence du Véda aux époques reculées ne seront guère convaincus. Outre la nature hypothétique de la prémisse, le syllogisme tout entier, limité au seul point en litige, se réduit aux propositions que voici :

*La majeure.* La littérature a été enseignée méthodiquement dans l'Inde ancienne.

1. M. Müller, *India, what kan it teach us*, p. 214.

*La mineure.* Le Véda ne connaît pas l'écriture.

*La conséquence.* Donc le Véda a été transmis oralement.

Même sous cette forme restreinte, et en admettant pour un moment l'exactitude des deux premières propositions, la conséquence pèche par la base. La littérature religieuse peut remonter à une haute antiquité sans être identique avec le Véda que nous possédons. D'autre part, si le Véda ne mentionne pas l'écriture, c'est simplement parce que les hymnes célèbrent uniquement les exploits cosmogoniques ou préhistoriques des divinités, c'est-à-dire se rapportant à des époques si reculées qu'il ne peut être question d'écriture. Jamais il n'est venu à l'idée des assyriologues d'attribuer une transmission orale aux poèmes babyloniens de la création, du déluge et de la descente d'Ištar, par la raison que les notions graphiques y font totalement défaut; comment ce qui est absurde en assyriologie deviendra-t-il une vérité irréfragable dans la littérature hindoue?

En réalité, les deux prémisses du syllogisme en question ne tiennent pas debout par d'autres raisons encore. L'enseignement méthodique, même purement oral, n'est imaginable que dans les grandes agglomérations urbaines où les cérémonies cultuelles procurent au clergé de fructueuses aubaines. Les Mages et les Druides, qui, d'après des légendes hautement corsées, savaient réciter des milliers de vers par cœur, opéraient dans des villes densement peuplées. Cette base, de l'avis des indianistes, manquait justement aux Brahmanes védiques, qui vivaient au milieu d'une population clairsemée et dispersée dans d'infimes hameaux. Parler d'écoles et d'instruction dans l'Inde préhistorique, pendant que de nombreux villages européens, malgré l'instruction obligatoire, restent sans établissement scolaire de nos jours même, n'est-ce pas trop présumer de la complaisance des auditeurs?

Puis, je voudrais savoir pour quelle raison les Brahmanes se sont donné tant de peine pour conserver oralement les hymnes védiques, au lieu d'en composer eux-mêmes au fur et à mesure de leurs besoins. On pense d'ordinaire qu'ils ont voulu conserver les chants qui, à ce qu'ils croyaient, leur avaient jadis assuré la faveur de leurs dieux, amené la pluie du ciel ou

les avaient conduits à la victoire. Ce motif a le grand tort de supposer une sorte de concile préhistorique pour établir le canon védique oral, supposition dont le caractère fantaisiste saute aux yeux. C'est d'ailleurs peu connaître la nature humaine que d'imaginer que les auteurs de l'époque auraient supprimé les hymnes de leur facture pour faire place aux hymnes plus anciens. Le simple bon sens indique que la codification du Véda s'est faite après la publication *écrite* des collections particulières mises au jour par diverses familles sacerdotales, naturellement à une époque où l'écriture brahmî avait reçu sa forme définitive.

Nous abordons enfin le point relatif à l'existence dans le Véda de quelque chose qui rappelle l'écriture. Malgré la dénégation des indianistes, je crois pouvoir en donner un indice. Un mot d'explication. Pour les Soutras grammaticales, comme le Prâtiṣâkhya et Panini, la chose est évidente. La prononciation orale, impuissante à exprimer une consonne sans le secours d'une voyelle, s'arrête nécessairement à la syllabe et ne peut conduire à la conception de la consonne pure, qui ne devient une unité distincte que lorsqu'elle se présente sous la forme d'une lettre. Comme l'objet principal de ces ouvrages consiste dans les permutations euphoniques des consonnes, il en résulte avec certitude que leurs auteurs, quoique visant à l'enseignement oral, connaissaient parfaitement l'alphabet brahma, où la consonne[1] se distingue du premier coup de la voyelle annexée qui lui sert de moteur. Cette déduction est mise hors de doute par le nom général de la lettre-syllabe, *akṣara*, qui signifie « indélébile » et qui ne peut se rapporter qu'à la forme écrite ou gravée. Or, dans la mythologie védique, la prière sacrée est personnifiée par une déesse qui porte le nom de *akṣarâ*. Cela n'implique-t-il pas que la formule correcte fixée par écrit était déjà une idée courante à cette époque? Quand on pense que le livre de Manou, qui date au plus tôt du IVe siècle après notre ère, c'est-à-dire de sept siècles après le début de la littérature écrite, et qui règle des litiges d'intérêt, se tait obstinément sur les

1. Dans le Prâtiṣâkhya la consonne se dit *vyañjana*, la voyelle *akshara*.

documents écrits et ne se laisse surprendre qu'indirectement et qu'une seule fois[1], en déclarant non valables les stipulations écrites obtenues de force, on trouvera que l'indice que nous venons de signaler ne manque pas d'une certaine valeur.

### e) *Prétendu habitat des prêtres védiques.*

La première phrase empruntée au début à M. Oldenberg affirme que les Indiens védiques demeuraient, au temps dont émanent les plus anciennes sources (vers 1200 ou 1000 avant le Christ), aux bords de l'Indus et dans le Pendjab. Cette affirmation implique *a fortiori* le même habitat pour les prêtres védiques, qui vivaient naturellement au milieu de leurs congénères, où ils exerçaient le service du culte. A quelle époque les Aryas ont-ils fait la conquête du territoire situé entre le Pendjab et les monts Vindya? On l'ignore, mais il est certain qu'au temps d'Asoka (vers 250 avant J.-C.), les Brahmanes y étaient déjà, car durant la guerre que ce roi fit au royaume de Kalinga, un grand nombre de Brahmanes (et de Çramanes) y perdirent la vie. Cet état de choses se dégage aussi pour le règne de Chandragupta ou Sandrocottos, qui a succédé à celui de Porus, contemporain d'Alexandre le Grand (vers 312 avant J.-C.), puisque Mégasthène mentionne la présence de Brahmanes à la cour de ce roi, qui résidait à Palimbothra (Paṭaliputhra, aujourd'hui Patna), ville située sur le Gange. Antérieurement à l'invasion d'Alexandre dans l'Inde, pendant et avant le gouvernement des Achéménides, nous ne possédons pas le moindre renseignement sur l'expansion du brahmanisme hors du Pendjab. Après ce préliminaire, il me semble assez aisé d'expliquer les hésitations qui me défendent d'admettre de confiance la thèse des indianistes d'après laquelle les Richis védiques étaient confinés dans les limites du Pendjab. Les deux données suivantes, offertes par le Véda lui-même, sont diamétralement opposées à une telle supposition.

La première donnée est fournie par l'hymne x, 75, qui constitue une invocation aux fleuves sacrés. Nous nous en oc-

1. VIII, 168.

cuperons en détail plus loin, ici nous nous bornons à relever qu'après avoir dûment exalté le fleuve principal de l'ouest, savoir l'Indus (Sindhu), le poète prie au verset 5 le Gange et le Yamouna (Jumna) d'accepter ses hommages. Les autres fleuves de l'intérieur ou du dehors du Pendjab sont énumérés ensuite exclusivement comme tributaires de l'Indus. En citant cet hymne, M. M. Müller fait seulement remarquer que le poème montre un horizon géographique plus vaste que ce que nous devions attendre d'un simple barde de village (« the poem shows a much vider geographical horizon than we should expect from a mere village bard »)[1]. C'est passer trop rapidement. Non, ce n'est pas un simple chansonnier rustique du fond du Gandhara qui aurait adressé des hommages à des fleuves lointains, mais un prêtre relativement bien renseigné sur l'hydrographie de son pays. Tout homme sans parti pris comprend aussitôt qu'en suivant l'ordre circulaire, Indus, Gange, Yamouna, fleuves du Pendjab, Indus, le poète a voulu célébrer en première ligne les fleuves qui forment les frontières occidentale et orientale de l'Inde brahmanique, et en seconde ligne les fleuves intérieurs du pays. On ne saurait affirmer d'emblée que le poète sacerdotal ait émigré personnellement du bord de l'Indus pour s'établir sur celui du Gange, mais il est hors de doute que, de son temps, tout le monde savait que les établissements brahmaniques pullulaient au voisinage du Gange et du Yamouna, et cela, si nous voulons rester dans les limites tracées par l'histoire documentée, nous oblige à dater cet hymne du règne de Tchandragupta, qui favorisait l'expansion du brahmanisme dans l'est.

La seconde donnée qui, n'apparaissant pas à la surface, a échappé à toute observation jusqu'ici, est encore plus instructive. Elle figure sous l'enveloppe de la curieuse narration relative à la victoire remportée par Indra sur la déesse de l'aurore. A. Bergaigne voit dans ce mythe un combat pour la lumière et traduit comme il suit les versets 8-11 de l'hymne IV, 30 : « 8. Et tu as accompli cet exploit, ô Indra, cette œuvre héroïque de frapper la méchante femme, la fille du ciel. —

1. M. Müller, *loc. cit.*, p. 163-164.

9. La fille du ciel, l'aurore pleine d'orgueil, toi réellement grand, ô Indra, tu l'as brisée. — 10. L'aurore, effrayée, s'est élancée hors de son char brisé, quand le mâle l'a frappée. — 11. Son char est resté complètement brisé sur la Vipâç; elle s'est élancée du haut du ciel. » L'aurore est parfois trop lente à disparaître, et Indra la combat afin de faire apparaître le soleil. Quant à la Vipâş, Bergaigne, fidèle à son système purement mythique, en fait une rivière céleste, en oubliant que, lorsqu'on s'élance du haut du ciel, on ne peut tomber que sur la terre.

Voici maintenant comment M. Oldenberg résume le même événement : « Indra est le vainqueur de la déesse Ushas (aurore). La fille du ciel Ushas, qui fait grand, toi qui es grand, ô Indra, tu l'as broyée. De son char broyé Ushas s'enfuit effrayée, lorsque le taureau (Indra) le broya. Son char complètement brisé resta dans la Vipâş; elle-même s'enfuit au loin. » M. Oldenberg demande ensuite : « Peut-on penser ici à un orage du matin où le dieu fulgurant chasse l'aurore du ciel? Ou le mythe se rapportait-il originairement à la retraite de l'aurore devant le dieu du Soleil, et ce dieu a-t-il été évincé plus tard par Indra, le plus célèbre de tous les vainqueurs divins? » Au sujet du nom fluvial, le même savant écrit en note : « Est-ce que le fleuve Vipâş (aujourd'hui Bijas) est mentionné ici parce qu'il est l'un des fleuves les plus orientaux de l'ancien territoire védique?[1] »

Nous ne dirons rien sur les trois interprétations du mythe, qui sont indifférentes pour notre étude historique, mais nous avons hâte de faire remarquer que la Vipâş n'est une rivière orientale que pour ceux qui habitent au bord de l'Indus, tandis qu'elle est la première des rivières occidentales pour ceux qui sont établis sur le bord du Gange. Or, c'est précisément dans ces derniers parages que le poète de notre hymne a dû avoir son domicile. Réfléchissons un instant. L'aurore répand sur la paroi orientale du ciel ses lueurs indécises et semble empêcher ou retarder l'apparition du soleil qui se lève à l'horizon. Indra combat l'aurore et l'oblige à prendre la

1. Oldenberg, *loc. cit.*, p. 169.

fuite, pendant laquelle les débris de son char tombent dans la Vipâṣ. L'orient étant occupé par les dieux adversaires, la déesse s'enfuit donc dans la direction de l'occident, et non dans celle de l'orient, comme le croit M. Oldenberg. La conclusion est inévitable : le mythe du combat d'Indra contre l'aurore n'a pu prendre naissance que dans un milieu qui était fixé sur les rives du Gange ; à l'époque du Véda, les Aryens occupaient déjà tous les territoires situés entre le Pendjab et les monts Vindya.

## II

Les raisons qui nous ont obligé à faire des réserves sur la date ancienne admise par les indianistes pour la composition du Véda, nous ont donné l'idée d'examiner quelques mythes védiques dont certains traits caractéristiques rentrent dans la catégorie de faits plus vérifiables. Dans l'exposé suivant nous essaierons d'entamer ce sujet, en grande partie inabordé jusqu'à présent.

### LE GROUPE DES ADITYAS — LES AMSHASPANDS

La poésie védique célèbre fréquemment le cycle divin formé par les dieux Varuna, Mithra et les cinq Adityas, compris ensemble sous le titre de « sept Adityas ». Leurs correspondants avestiques sont Ahura, Mitra et les cinq amshaspands, résumés également par la désignation de « sept amshaspands ». Dans sa belle étude sur ces divinités indo-iraniennes, M. Oldenberg montre, avec une science consommée, d'une part, que Mithra et Varuna et les cinq Adityas personnifient respectivement le soleil, la lune et les cinq planètes ; d'autre part, que le groupe tout entier qui, dans ses entités principales, fait double emploi avec les dieux nationaux indo-iraniens de ces corps célestes, a été emprunté à la mythologie babylonienne. Après avoir rappelé l'indifférence des peuples védique et avestique pour les planètes, et que ces dernières sont même devenues des puissances malfaisantes dans les croyances iraniennes, M. Oldenberg conclut : « N'est-il pas vraisemblable que les

Indo-Iraniens aient fait ici un emprunt à un peuple voisin qui leur était supérieur en connaissance du ciel étoilé, savoir aux Sémites, primitivement peut-être comme une chose seulement à moitié comprise? Et si l'on parcourt le monde divin du Véda, ne reçoit-on pas en effet l'impression que ce cycle bien fermé de dieux de lumière se distingue des autres entités de l'Olympe védique comme quelque chose de particulier et d'étrange? Varuna à côté d'Indra, le souverain du monde à côté du fort frappeur, le représentant d'une culture supérieure et plus ancienne, le témoin d'un vivifiant contact du peuple qui se tenait alors devant le seuil de l'Inde, avec la civilisation de nations plus occidentales? Plus tôt, semble-t-il, que les peuples indo-européens, les Sémites ont mûri sérieusement des principes éthiques : est-ce un hasard que ce soit justement le point, comme nous croyons, touché de l'influence sémitique, où la foi aux puissances naturelles d'action imposante prend la direction la plus définitive vers l'éthique?[1] »

Nous trouvons l'argumentation et la conclusion également irréprochables. Seulement nous nous séparons du savant auteur sur la conception chronologique, ou, pour parler plus exactement, l'idée préhistorique qu'il attache à l'époque indo-iranienne. Ce n'est pas uniquement avant la séparation en Indiens et en Iraniens que les Aryens de la haute Asie vivaient sur le même sol, le même fait s'est renouvelé à l'avènement des Achéménides qui gouvernèrent le Pendjab pendant deux cents ans. Un contact si long des deux peuples frères rend suffisamment compte de la communauté d'une partie de leur mythologie, sans avoir besoin de remonter à l'époque crépusculaire de la formation ethnique. Les précautions les plus élémentaires nous commandent de ne pas risquer des explications venues de loin quand il y en a de bonnes et de satisfaisantes tout près de nous. En un siècle et demi, la moitié de l'empire romain s'est convertie au christianisme, et deux siècles complets n'auraient pas suffi à faire accepter aux Indiens les sept dieux planétaires que leur apportèrent leurs maîtres, les Perses? Je dis « apportèrent », car dans aucun cas les Babylo-

1. *Die Religion des Veda*, p. 193-195.

niens n'ont pu transmettre le cycle de leurs dieux célestes aux deux rameaux aryens simultanément, mais seulement au rameau occidental qui habitait dans leur voisinage. Ce qui devait arriver dans la haute antiquité pouvait aussi bien s'effectuer à l'époque historique des Achéménides. A ce que nous sachions, il n'existe pas une ombre de raison pour appuyer la vraisemblance de la première hypothèse, tandis qu'il y en a plusieurs, et des plus convaincantes, qui militent en faveur de la dernière.

La transmission d'idées religieuses dans l'antiquité reculée, à laquelle le zèle apostolique était inconnu, n'a pu avoir lieu que par un contact durable et pacifique entre le peuple qui donne et le peuple qui reçoit. En voyant pratiquer un certain culte par un peuple voisin, le peuple le moins pourvu peut sentir le besoin de l'imiter, mais un tel besoin ne peut se manifester chez des peuples qui ne demeurent pas l'un auprès de l'autre. Or, à l'époque nébuleuse où il n'y avait pas encore d'Iraniens dans l'Iran ni d'Indiens dans l'Inde, à une époque où les futurs Indo-Iraniens paissaient encore leurs troupeaux dans les solitudes du Jaxarte, une partie du panthéon babylonien non seulement y aurait trouvé son chemin, mais aurait réussi à s'implanter chez ces nomades, malgré le trouble qu'elle apportait dans leur système mythologique? Respectons les lecteurs et passons.

Nous sommes donc obligés de descendre à des époques postérieures à la séparation ethnique. Mais, là encore, notre course forcée dans le vide ne s'arrête qu'au seuil du v$^{e}$ siècle, où l'Inde commence à émerger du brouillard épais qui la couvre à notre vue. Pendant la longue existence de l'empire assyrien et babylonien, il n'y a pas le moindre indice d'un contact immédiat, ni avec l'Inde ni avec la Perse, dont le nom même reste inconnu, malgré l'extrême richesse de la nomenclature ethnique fournie par les inscriptions cunéiformes. Les populations belliqueuses de la Susiane et du Zagros, qui formaient une race particulière non encore classée, celle que les Grecs appelaient Mardes ou Amardes, formaient cette barrière infranchissable qui séparait inexorablement les Sémites des

Iraniens. C'est seulement vers la fin du IXe siècle que les armées assyriennes pénétrèrent dans la Médie, qu'elles soumirent à un tribut annuel, mais leur domination y était intermittente et trop courte pour que leur panthéon ait pu frapper l'attention du clergé médique et vaincre sa répugnance naturelle pour tout ce qui venait des envahisseurs. Les Assyriens étaient d'ailleurs très peu faits pour initier les peuples soumis à leurs doctrines religieuses. La propagande religieuse et civilisatrice dans l'Asie antérieure vient exclusivement de Babylone, et la destruction de la barrière millénaire qui a rendu possible le contact de voisinage immédiat entre les Perses et les Babyloniens n'a été accomplie que le jour où Cyrus s'empara de Babylone et y établit la prépondérance iranienne. Admettons avec une complaisance exagérée que l'espace de cinquante ans de bon voisinage ait suffi à faire adopter par les Perses le cycle babylonien en question, et que la transmission de la part des Perses aux Indiens s'est aussi accomplie dans le court espace de cinquante ans, la date des hymnes védiques consacrés aux Adityas tomberait tout au plus à la première moitié du IVe siècle, c'est-à-dire six cents ans plus bas que l'estimation minime admise par les indianistes.

Ajoutons un mot. Notre manière de voir concernant le passage du cycle septénaire des Babyloniens aux Perses, et des Perses aux Indiens, fait disparaître la difficulté relative à l'ordre contraire dans lequel les deux grands dieux sont rangés dans les panthéons des deux peuples : Ahura, Mithra, chez les Perses; Mithra, Varuna, chez les Indiens. On pense ordinairement que ce dernier ordre, qui est réglementaire dans le Véda, est plus original; c'est le contraire qui répond à la réalité. Dans le système babylonien, Šamaš, le Soleil, maître du jour, est le fils de Sin, dieu de la lune, gouverneur de la nuit, et par conséquent hiérarchiquement inférieur à lui. En identifiant le babylonien Sin avec leur Ahura, les Perses ont conservé l'ordre primitif, tandis que les Indiens, qui ont fait un emprunt de seconde main, ont donné le pas au soleil, qui surpasse la lune par la dimension de son disque et par la splendeur de sa lumière. L'étonnement de M. Oldenberg (*l. c.*, p. 193, note 1) n'a plus de raison d'être, et il est

inutile de s'arrêter sur un passage isolé de l'Avesta pour y voir un vestige de l'ordre inverse[1].

### ADITI, ANAHITA

Quand on s'engage dans le sentier raboteux et obscur des origines mythiques, on ne doit jamais faire un pas avant de s'assurer de la solidité du sol où l'on veut poser le pied. Je me suis donc demandé si le fait si important concernant l'origine babylonienne des Adityas, que M. Oldenberg a dégagée avec une si rare sagacité, ne sera pas contesté par d'autres indianistes, surtout dans le but d'échapper aux conséquences que je viens d'en tirer relativement à la date récente de l'emprunt. Une recherche soutenue m'a convaincu qu'une telle appréhension n'est pas en place. Voici pourquoi : le parallélisme établi par le savant indianiste comprend, pour ne parler que des divinités supérieures, les deux couples Ahura-Varuna et Mithra-Mitra, principes mâles tous deux, et laisse absolument dehors la déesse Aditi, qui personnifie précisément la conception morale de rémission et de pardon qui caractérise le cycle des Adityas. Cette déesse serait-elle une création particulière du génie indien, une addition postérieure au groupe sémitique, restée sans imitation dans le panthéon iranien? La lacune est désormais comblée. Aucun doute ne me paraît possible : le correspondant exact de l'Aditi védique est la grande et unique déesse avestique, Anâhita. Le caractère éminemment doux et miséricordieux d'Anâhita est proclamé d'innombrables fois dans l'Avesta, et ce qui est souverainement précieux au point de vue de l'histoire, c'est que l'ordre hiérarchique Ahura, Mithra, Anâhita (Anâhata) est déjà mentionné dans une inscription d'Artaxerxès, formant ainsi l'image exacte de la triade védique Varuna, Mitra, Aditi. Enfin, l'identification d'Aditi avec Anâhita est par surcroît confirmée par le sens étymologique de ces noms propres : *Aditi* signifie littéralement « état de non lié » (*ungebundenheit*), au sens actif et moral « délivrance de tout (lien de) péché, rémission, propitiation », et

1. Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*, p. 65, note 5.

dans un sens général « innocence ». *Anâhita* a également le sens primitif de « non lié » (racine *hi*, « lier »), et passe de là à la nuance de « sans tache, pureté, innocence ». La démonstration me paraît complète. La seule différence apparente, savoir qu'Aditi est considérée comme la mère du groupe divin tout entier, tandis qu'Anâhita est donnée par l'Avesta comme la fille d'Ahura, n'est pas bien grave, parce que les degrés de parenté sont très confus dans les mythes de tous les peuples, surtout en ce qui concerne les déesses, qui sont à la fois filles, épouses et mères de leurs générateurs, suivant la fantaisie des poètes.

Il nous reste deux points à éclaircir. L'un, savoir à qui, des Indiens ou des Iraniens, appartient la paternité de la déesse que nous étudions, se résout facilement en faveur de ces derniers, qui ont dû importer dans l'Inde le culte de cette déesse en même temps que celui des Adityas. Puis, la conception de « pureté et d'innocence » est mieux mise en relief dans le système avestique, où Anâhita est la déesse de l'eau, élément purifiant par excellence et symbole naturel de la pureté morale. L'Aditi indienne n'a pas de domaine adéquat, et la forme de vache qu'on lui attribue ne la distingue guère de la plupart des autres génies féminins. L'autre point, celui qui concerne le modèle babylonien d'Anâhita-Aditi, se détermine aussi sans peine, grâce à la nécessité de borner le choix à une déesse des eaux. Ce trait caractéristique exclut d'emblée les innombrables déesses du panthéon babylonien qui, sous le titre de Belit et d'Ištar, représentent les épouses plus ou moins intermittentes des dieux célestes, et nous amène à la déesse *Damqit* (en idéogramme *dam-ki-na* ou *dam-ki*), la Δαυκη de Bérose, épouse de Yaou, dieu des fleuves et de l'Océan (*yaou* = *yamu* = יָם, « mer »). La preuve tangible de l'exactitude de l'équation Aditi-Anâhita = Damqit réside dans l'identité de leur sens : *damqitu* est le féminin de *damqu*, « pur, innocent, bon, doux ». En passant chez les peuples aryo-iraniens, le nom de la déesse originale a été traduit aussi fidèlement que possible, mais la date de cette importation mythologique de Babylone dans l'Asie aryenne ne peut en aucun cas être antérieure au

v^e siècle pour les Perses, et au commencement du iv^e pour les Indiens. Cela revient à dire que les hymnes védiques qui célèbrent Aditi et les Adityas comme d'anciennes divinités sont encore de bien des années plus récents.

## LE DÉLUGE

Le plus ancien récit indien qui a trait au déluge se trouve dans le Satapatha Brahmana, 1, 8, 1 ; en voici un résumé substantiel, où nous conserverons toutefois quelques expressions littérales qui nous paraissent dignes d'attention.

Un matin, on apporte à Manou de l'eau pour se laver, comme on en apporte aujourd'hui même pour laver nos mains. Pendant qu'il se lavait, un petit poisson vint dans ses mains. Le poisson lui dit : Prends-moi et je te sauverai du déluge qui va emporter tous les êtres créés. Manou mit le petit poisson dans une jarre pleine d'eau, et lorsque celui-ci eut grandi il le mit dans une citerne, et comme il grandissait encore, Manou allait le jeter à la mer, suivant l'ordre donné par le poisson lui-même. Alors le poisson lui dit : Dans telle et telle année le déluge viendra ; construis un vaisseau en pensant à moi, et lorsque le déluge arrivera, tu t'embarqueras et je te sauverai. Manou ayant construit le vaisseau en pensant au poisson et le déluge étant arrivé, il entra dans le vaisseau dont il attacha la corde à la corne du poisson, qui nagea rapidement vers la montagne du nord. Lorsque le déluge cessa, averti par le poisson, Manou laissa le vaisseau sur la montagne et descendit dans la plaine. Ce lieu est appelé « descente de Manou » sur la montagne du nord. Le déluge avait emporté toutes les créatures, Manou seul est resté.

Alors Manou s'en alla en chantant des hymnes et en désirant ardemment avoir de la progéniture. Il offrit le sacrifice pâka, en versant dans l'eau comme libation du beurre clarifié, du lait épaissi, du wey et du lait caillé. Un an après une femme en sortit, ruisselante de beurre. Mithra et Varuna voulurent lui faire dire qu'elle était leur fille, mais elle refusa en disant qu'elle appartenait à celui qui l'avait engendrée ; elle accepta

pourtant, un peu malgré elle, d'être leur sœur. Étant revenue auprès de Manou, celui-ci lui demanda qui elle était, et elle lui apprit qu'elle était sa fille, et qu'il l'avait engendrée par la libation qu'il avait faite dans l'eau. La femme lui recommanda de renouveler le sacrifice, en désirant ardemment avoir de la progéniture. Manou fit ainsi, et s'unissant à elle, il engendra la progéniture nommée « progéniture de Manou » (le genre humain). La femme était Ida, déesse de la fécondité[1].

Dès la première publication de ce récit, tout le monde en reconnut la parenté avec celui du déluge biblique, et plusieurs indianistes se sont empressés de conclure que la Genèse l'a emprunté au Véda. C'était alors l'âge héroïque de l'aryanisme, pendant lequel le premier chapitre de la Genèse était comme une page maculée de l'Avesta. Plus tard, devant l'évidence des textes babyloniens qui contiennent des récits pareils, on a dû y renoncer, mais la conclusion inverse que le récit indien du déluge dérive d'une source sémitique répugne encore à certains védisants, à cause des notables différences de détail qui distinguent les deux récits. Je pense que ces difficultés ne résident qu'à la surface. La prétention la plus caractéristique des Rishis védiques est de réduire les divinités à faire ce qu'ils veulent. Les moyens coercitifs sont les sacrifices, les chants et les rites, qui exercent sur eux un effet magique irrésistible. Cela suffit parfaitement à expliquer la forme bizarre que revêt le récit indien. La narration venue de Babylone était ainsi formulée en ce qui concerne les éléments principaux. Un pieux patriarche, nommé Atra-hasis ou Hasis-atra (le Ξισουθρος de Bérose), « le très sage », est averti de la catastrophe prochaine par son dieu protecteur Yaou, dieu de l'Océan, qui lui ordonne de construire un vaisseau et de s'y réfugier avec ses gens et un couple de tous les êtres vivant sur le sec, afin qu'ils puissent se propager de nouveau sur la terre. Le déluge ayant baissé, le vaisseau s'arrête sur la montagne de Niṣir, à l'est de la Babylonie. Le patriarche sort alors du vaisseau avec tous les êtres vivants qui s'y étaient embarqués, offre un sacrifice d'actions de grâces en l'honneur des dieux, et est enlevé

1. M. Müller, *India, etc.*, p. 134-137.

dans l'île des Bienheureux en récompense de sa piété. De ce canevas le narrateur hindou a tiré son récit. Le patriarche du déluge babylonien, le Noé de la Genèse, joue le rôle du premier homme, l'Adam des Hébreux. Manou agit selon le rituel, il se lave les mains par piété, comme les prêtres le font encore aujourd'hui. La magie de cet acte de piété lui fait surgir entre les mains un petit poisson divin, dont le domaine est la mer. La dévotion concentrée de Manou fait successivement grossir le poisson et le rend apte à diriger le vaisseau vers la montagne du nord. L'un et l'autre se sont rendu des services équivalents, le prêtre a sauvé le petit poisson des gros poissons qui allaient le dévorer, le dieu sauve le prêtre du déluge qui l'aurait englouti. Pendant le sacrifice, celui-ci concentrant sa dévotion sur le dieu sauveur, demande de la progéniture, précisément comme dans tous les sacrifices védiques. Aussi, l'effet magique ne tarde pas à se manifester par l'apparition de la femme divine qui, sachant qu'elle doit la vie au prêtre, refuse la paternité des grands Adityas. A l'occasion du second sacrifice, la dévotion de Manou se concentre sur la femme créée par son premier sacrifice, et qui n'est autre que la déesse Ida, souveraine de la terre et de la fécondité. Son désir d'avoir de la progéniture se réalise par son union avec elle, acte par lequel il devient l'ancêtre de la race humaine. Le fait moral est facile à tirer : le prêtre est aussi indispensable aux dieux que les dieux le sont à lui ; les hommes auront tort de s'adresser aux dieux sans l'intermédiaire des prêtres pour obtenir quelque avantage ; tous les biens, richesses, enfants, bonheur, en ce qui les concerne, sont entre leurs mains, et les dieux ne sont que leurs agents reconnus. Comme on voit, le poète indien n'a omis du récit babylonien que l'enlèvement du patriarche qui ne cadrait pas dans son tableau ; il s'est contenté de le faire agir comme les autres Rishis védiques, qui participent avec les dieux à l'œuvre de la création, au dégagement des eaux, de la lumière, des vaches, etc.

Dans ce récit, les traits primitifs du modèle babylonien sont si saillants que la question de savoir à quelle époque cette légende a pu pénétrer dans l'Inde devient une véritable obsession. Nous avons montré plus haut la vanité de la tenta-

tive de remonter aux temps proethniques ou préhistoriques. Si la légende du déluge est entrée dans l'Inde sans faire étape en Perse, ce ne pouvait arriver qu'après l'installation au voisinage de l'Inde d'administrateurs araméens tirés fraîchement de la Syrie ou de la Babylonie, par suite des conquêtes d'Alexandre. Cependant cette allure bondissante est très invraisemblable en soi, car on ne voit guère pourquoi les Perses, qui dominaient en Babylonie deux cents ans avant Alexandre, se seraient montrés plus récalcitrants à ce mythe qu'à tant d'autres qu'ils doivent aux Babyloniens. L'affirmative me paraît infiniment plus probable. L'Avesta montre à cet égard une contradiction frappante : d'une part il ignore le personnage de Manou comme ancêtre du genre humain, mais d'autre part il connaît le nom propre Manušcithra, qui signifie « race de Manou ». N'est-on pas autorisé à penser que Manou a été éliminé plus tard par suite d'une perturbation survenue dans l'ordre des mythes? La réalité de cette perturbation est prouvée par le fait que le rôle de Manou a été transporté sur un autre couple, cette fois frère et sœur, Yama et Yamî, qui sont également considérés comme les ancêtres du genre humain[1]. Or, dans le mythe de Yama et Yamî, on trouve la légende du déluge remarquablement transformée, mais néanmoins assez reconnaissable. Au cours des temps, dit l'Avesta, la terre doit être ravagée et dépeuplée par trois longs hivers envoyés par le sorcier Mahrkusha. Ahura, pour repeupler la terre avec une humanité supérieure, fait construire par Yima Khshaêta, le roi juste, un palais (Var) souterrain où il doit abriter les spécimens les plus beaux de la race humaine et de toutes les races animales et végétales. Quand les jours mauvais viendront et que la terre sera dépeuplée, les portes du Var s'ouvriront et une race meilleure repeuplera la terre. Nous remarquons ici la destruction du genre humain, la construction d'un abri par un ancêtre de l'humanité, l'introduction dans cet abri de spécimens de tous les êtres vivants, le repeuplement de la terre par des spécimens peu nombreux, points qui constituent l'essence de

1. Je laisse entièrement de côté la légende de Mashya et Mashyana, qui est une pure imitation du récit de la Genèse.

l'histoire du déluge. Les différences sont au nombre de deux : la destruction s'accomplit par le froid au lieu du déluge, et l'événement est relégué à la fin des jours au lieu d'être arrivé aux anciennes époques. J'ai montré ailleurs la cause détermi- nante de cette transformation. L'auteur avestique, qui place l'eau dans la bonne création d'Ahura, a été obligé d'y substituer le froid, qui est l'œuvre d'Ahriman, personnifié par le sorcier Mahrkusha ; pour pouvoir s'abriter du froid, l'arche a dû faire place au palais souterrain, et, comme il était impossible de parler de la destruction du genre humain au temps même de Yama qui est le premier homme, cet événement a dû être transporté à l'avenir le plus lointain[1]. Mais le transfert de Yama d'un bout à l'autre de la durée de l'humanité actuelle est tellement brusque et contraire au génie aryen que son caractère factice et tardif ne peut faire l'objet du moindre doute, et il en résulte en toute certitude que cette histoire avait jadis, chez les Iraniens, la même place que chez les Indiens, c'est-à-dire à l'époque de Manou, et que ce personnage n'a été éliminé qu'au moment où l'on s'est aperçu que le déluge ne cadrait pas avec l'orthodoxie dogmatique. Dans les traditions indo-iraniennes, le rôle de Yama est d'être le premier roi, l'Avesta lui a octroyé la possession de la dernière royauté sur les vivants, visiblement à titre de compensation de la royauté sur les morts qu'il avait dans l'ancienne légende iranienne comme dans la légende indienne. En un mot, la déviation qu'offre l'Avesta au sujet du déluge est un fait moderne ; anciennement l'histoire du déluge existait aussi bien dans l'Iran que dans l'Inde. Nous arrivons ainsi au résultat relatif aux autres mythes babyloniens introduits d'abord en Perse, ensuite de la Perse dans l'Inde, où leur admission dans les traditions indigènes ne saurait être reculée au delà du IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère.

## LES FLEUVES

L'hymne du Rigvéda X, 75, chante l'excellence des fleuves sacrés des Rishis. Nous en avons cité un passage plus haut ;

1. *Revue sémitique*, 1896, p. 174.

nous donnons ici la traduction intégrale d'après la version anglaise de M. Max Müller[1] :

1. Que le poète déclare, ô eaux, votre suprême grandeur, ici dans la demeure de Vivasvat (= de l'homme). Par sept et sept elles sont issues en trois cours, mais la Sindhu (l'Indus) surpasse les autres rivières courantes par sa force.

2. Varuna creusa des sentiers pour toi (ô Sindhu), pour y marcher lorsque tu courus pour le prix. Tu t'avanças sur une arête précipitée de la terre, toi étant seigneur dans le réseau de tous les fleuves mobiles.

3. Le bruit s'élève jusqu'au ciel au-dessus de la terre; elle dresse avec splendeur sa puissance infinie. Comme d'un nuage l'orage tonne, lorsque la Sindhu vient mugissante comme un taureau.

4. A toi, ô Sindhu, ils (les autres rivières) viennent comme des vaches mères (courent) vers leurs petits avec leur lait. Comme un roi en combat, tu remues (?) les deux ailes, lorsque tu atteins le front de ces rivières courantes.

5. Acceptez ma louange, ô Gangâ (Gange), Yamunâ (Jumna), Sarasvatî (Sursuti), Sutudrî (Sutlej), Parushnî (Iravati, Ravi)! Avec l'Asiknî (Akesines) écoute, ô Marudvridhâ, et avec la Vitastâ (Hydaspes, Behat). O Arjikiyâ, écoute avec la Sushamâ !

6. La première tu vas unie avec la Trishṭâmâ en ton voyage, avec le Susartu, la Rasâ et la Svetî, ô Sindhu, avec la Kubhâ (Kophen, rivière de Caboul) vers la Gomatî (Gomal), avec le Mehatnu vers le Krumu (Kurum), avec lesquels tu marches ensemble.

7. Étincelante, lumineuse avec de la splendeur puissante, elle mène les eaux à travers les plaines, la Sindhu inconquise, la plus rapide des rapides, comme une belle jument, une vue à voir.

8. Riche en chevaux, en chars, en vêtements, en or, en biens, en laine et en paille, la Sindhu, jolie et jeune, elle s'habille de douces fleurs.

9. La Sindhu a attelé son char léger avec des chevaux; puisse-t-elle conquérir pour nous des prix dans la lutte.

Au premier verset, le poète parle de trois séries de rivières s'avançant sept par sept, ce qui fait vingt et une; mais l'énumération détaillée n'en donne que dix-neuf; deux rivières ont donc été omises, probablement parce qu'elles ne sont pas assez importantes. La vue du Rishi embrasse non seulement l'Inde aryenne tout entière, située entre l'Indus et le Gange, mais aussi tous les affluents (?) de la rive droite de l'Indus. Les

1. *Loc. cit.*, p. 164-168.

quatre affluents (?) droits du haut Indus : Trishtâmâ, Susartu, Rasâ, Svetî, sont identifiés avec les rivières nommées aujourd'hui Shauyook, Ladak, Abba Seen et Burrindu ; ceux du bas Indus : Kubhâ, Gomatî, Mehatnu et Krumu, sont le Kophen (la rivière de Kâboul), le Gomal et le Kurum ; le Mehatnu est peut-être un tributaire de la dernière rivière. Le chantre védique rend hommage aux rivières qui sortent des montagnes neigeuses de la chaîne du Paropamise, qui sépare l'Inde de la Bactriane, et à celles de l'ouest, qui viennent des monts Soliman du Kâboulistan. Quoi qu'on dise, un barde de village intra-indien, fût-il doué d'une vue très perçante, n'aurait pu tracer un réseau fluvial aussi complet, si cette vaste contrée ne faisait pas alors partie intégrante de l'Inde, et si elle ne comptait de nombreux établissements brahmaniques capables de lui fournir les notions hydrographiques si exactes qu'il a encadrées dans son poème. Or, l'Inde n'a pris une telle extension ni à l'époque perse, ni à l'arrivée d'Alexandre, qui n'a rencontré aucun Brahmane avant d'avoir traversé l'Indus, mais uniquement à partir du règne de Tchandragupta ou Sandrocottos, l'allié de Séleucus Ier, roi de Syrie, à qui ce dernier céda toutes les provinces occidentales adjacentes à l'Indus. La conclusion est irréfragable : la date supérieure de cet hymne ne peut précéder la fin du IVe siècle avant l'ère vulgaire, mais peut descendre de quelques dizaines d'années plus bas.

Notre hymne a encore l'inappréciable valeur de déterminer exactement la situation géographique de la rivière qui porte le nom de Rasâ, dont les légendes postérieures ont fait l'équivalent du « fleuve Okéanos » qui entoure le continent. Un des exploits le plus souvent célébré d'Indra est celui qui a trait à l'enlèvement des vaches cachées dans un rocher par les Panis qui habitaient sur les rives de la Rasâ. Indra était accompagné dans son expédition des inévitables Angiras, ou même des ancêtres de toutes les classes sacerdotales. Le rocher s'ouvrit seul ou fut ouvert par les efforts d'Indra soutenu par les chants magiques des prêtres, et les vaches furent emmenées pour le bien des hommes et des Brahmanes. Le mot *pani* désigne dans le Véda le riche avare qui refuse de faire des of-

frandes à la divinité. Il ne s'agit donc pas d'un peuple fabuleux, mais d'Aryens riches et s'étant montrés peu empressés de donner aux Brahmanes une partie de leurs bestiaux ; pour les punir on enlève de force tous leurs troupeaux. La grotte fermée étant naturellement obscure, les poètes sacerdotaux ont rattaché à la délivrance des vaches l'extraction de la lumière, de l'aurore ou du soleil du milieu des ténèbres par la même expédition, de sorte que l'apparition des corps célestes est encore un don gracieux que les hommes doivent encore plus aux prêtres qu'au dieu lui-même. N'est-il pas vrai que, pour donner la force nécessaire à Indra, ils lui ont fait boire trois ruisseaux de soma préparé par eux ? Mais, quand même ces deux légendes auraient eu primitivement une origine séparée, il est clair que, pour enlever les vaches aux « Avares », l'expédition sacerdotale n'était pas allée jusqu'à l'Océan, mais seulement jusqu'à la Rasâ du haut Indus; il est regrettable que l'identification exacte de la Rasâ soit encore de nos jours une énigme géographique.

## TRITA

Encore une acquisition de vaches, mais le rôle d'Indra y est secondaire ou dû à un rattachement systématique. Le vrai héros en est Trita Aptya, un sacrificateur dévoué. Trita, incité par Indra qu'il a régalé de soma, combat Viṣvarûpa (« doué de toutes les formes »), fils de Tvashṭar, monstre à trois têtes et à corps de serpent, et fait sortir les vaches de l'intérieur de son corps (X, 8, 8, 9). Cette victoire est souvent attribuée à Indra par la seule raison que la destruction des monstres cadre mieux avec la force immense de ce dieu. Au vers I, 158, 5, un héros nommé Traitana tranche la tête au démon ; c'est peut-être un double de cette légende. La coïncidence est beaucoup plus certaine avec la légende avestique de Thraêtona, de la famille des Athwya, qui frappe Ajis Dahâka, le serpent à trois gueules, à trois têtes et à six yeux, et l'enchaîne au mont Damavand, où il sera tué à la fin des temps par Sâma Keresaspa. Au lieu de vaches, Thraêtona délivre

deux belles princesses iraniennes qu'Ajis Dahâka retenait captives. La partie eschatologique du mythe sent de loin les tendances moralisatrices dues à l'influence des croyances judéo-gnostiques; le reste est commun aux deux mythologies. Rien de sérieux ne milite en faveur d'une origine indo-européenne; le mythe d'Héraclès tuant le tricéphale Geryoneus pour enlever les troupeaux revient dans les légendes de plusieurs peuples sauvages. C'est l'identité onomastique, sinon étymologique, de Trita Aptya et de Thraêtona Athwya qui fait la substance d'une tradition indo-iranienne, c'est-à-dire d'une tradition passée de l'Iran dans l'Inde, non au temps proethnique, mais pendant la domination de la dynastie des Achéménides. L'ahurissement des poètes védiques en face de la concurrence faite à Indra par Trita, le jeu de mots bizarre que ces mêmes poètes font à propos de ce nom comme s'il désignait la troisième forme du soma, la manière de placer Trita tantôt à côté de dieux proprement dits, comme Vishnu et les Maruts, tantôt à côté de sacrificateurs mythiques, mais décidément humains, comme Manou, Vivasvant et Ayou, tout cela me paraît révéler un état d'hésitation qui est très naturel lorsqu'il s'agit d'un mythe venu du dehors, qui n'a pas encore eu le temps d'être convenablement encadré dans le tableau mythologique plus ancien. Outre ces données chancelantes, les auteurs védiques attribuent à Trita la connaissance de tous les mystères, en particulier celui de l'origine céleste de la race humaine (I, 105, 9). Au figuré, cela rappelle simplement la relation du sacrificateur primordial avec le dieu du feu, Agni, considéré comme le père céleste des créatures humaines, mais par cela même il est singulièrement rapproché de Manou et de Yama qui en sont les pères terrestres. Dans la conception de l'Avesta, Thraêtona est le père, non de l'humanité primitive en concurrence avec Yama, mais d'une humanité nouvelle pour remplacer celle qui a péri pendant le règne d'Ajis Dahâka. Ses trois fils représentent les trois familles ethniques qui se partagent la terre habitée. Il est fort improbable que les Iraniens aient emprunté aux Indiens un personnage aux traits si peu individualisés pour en faire un ancêtre aussi important de la race humaine et le chef de leur dynastie,

tandis que la divinisation d'un héros primordial, dès qu'il fut admis dans leur mythologie, ne fournissait matière à aucune difficulté. Sans racine et sans parenté, il flotte entre les extrémités des deux mondes et est dessiné par l'imagination tantôt comme un dieu, tantôt comme un homme. La date de son adoption dans le cycle indien est fixée d'avance par analogie avec les emprunts faits par les Indiens à leurs dominateurs perses : elle se place au cours de la soixantaine d'années qui précède l'invasion d'Alexandre, et encore à la condition que la légende de Thraêtona ait existé chez les Perses un siècle plus tôt. Au point de vue strictement historique, la possibilité que ce personnage ait été introduit dans l'Iran à l'époque alexandrine, plutôt par l'intervention secondaire des administrateurs araméens, auxquels on doit l'alphabet sémitique modèle simultané du pehlevi et des écritures indiennes, ne saurait *a priori* être contestée. Le IV<sup>e</sup> siècle n'est en fin de compte qu'une limite supérieure, et rien ne défend provisoirement de supposer que les hymnes qui font mention de Trita ne soient contemporains du poème consacré aux affluents droits de l'Indus, étudié au précédent alinéa, et qui ne peut être plus ancien que le commencement du III<sup>e</sup> siècle. Souvenons-nous qu'environ cent trente-six ans plus tard, et sans savoir un mot du mythe d'Héraclès et Géryoneus, l'auteur du livre de Daniel (VII, 6) a personnifié l'empire grec sous la forme d'un monstre tétracéphale. La conception d'êtres monstrueux à plusieurs faces joue un rôle immense dans la mythologie babylonienne et il n'est nullement nécessaire de dépasser les limites historiques pour expliquer sa présence chez les Aryens asiatiques. En ce qui concerne l'origine araméo-babylonienne de ce mythe, il est utile de rappeler que l'Avesta regarde Babylone comme la résidence d'Ajis Dahâka. La réminiscence est des plus remarquables, mais le mythe qui montre la destruction de la domination babylonienne par un dynaste iranien de l'antiquité reculée est forcément le produit d'une époque où l'histoire réelle du vainqueur du dernier roi de Babylone a été entièrement oubliée, c'est-à-dire de deux générations, au moins, après la disparition de l'empire achéménide.

## LES DASAS OU DASYUS

De tous les exploits attribués à Indra et chantés par les poètes védiques, les victoires que ce dieu est censé avoir remportées sur les Dâsas ou Dasyus montrent un caractère presque réaliste et semblent répercuter l'écho de luttes prolongées entre les Aryas et des peuples de race étrangère. Les Dâsas sont partout mentionnés dans le Véda comme le contraire de l'Arya et son ennemi naturel. Ils sont représentés comme des hommes noirs, au nez épaté, qui ne prient pas, n'offrent pas de sacrifices, ne font pas de libéralités, n'observent pas les ordres ou suivent d'autres ordres. Un poète dit à Indra : « Tu as frappé avec la massue le Dasyu riche; seul avec tes auxiliaires tu es venu, ô Indra. Ils ont pris la fuite en se dispersant dans de vastes plaines; ceux qui ne sacrifient pas, les vieux ont trouvé la mort. » Plusieurs des Aryas vainqueurs portent des noms visiblement historiques : Pûru, Dabhiti, Sudâs, etc. Les Dâsas sont aussi très souvent mentionnés par des noms qui ne permettent pas d'interprétations mythiques, comme : Dribhîka, Pipru, Ilîbiṣa, Ṣambara, etc. Ṣambara est le célèbre ennemi de l'Aryen Divodâsa Atithigva, mais Indra tue aussi les Dâsas Karanja et Parnaya avec la tranchante bande de roue d'Atithigva (I, 53, 8; cf. X, 48, 8). Parfois les protégés sont traités comme s'ils étaient des Dâsas. Ainsi plusieurs passages védiques rapportent qu'Indra a soumis Kutsa, Atithigva et Ayû à la domination du jeune roi Tûrvayâna (I, 53, 10; VI, 18, 13; VIII, 53, 2). Les Dâsas possèdent des bourgs fortifiés. Indra a démoli les cent forteresses de Ṣambara qui habite dans les montagnes. Au sujet de deux Dâsas régulièrement nommés ensemble : Cumuri et Dhuni, on trouve constamment ce trait qu'Indra les a endormis; il s'agirait d'une surprise nocturne qui avait réussi à leur vainqueur Dabhîti. « Plongeant dans le sommeil Cumuri, ainsi que Dhuni, tu as tué le Dasyu; tu as été favorable à Dabhîti. Alors même le vieillard au bâton a acquis de l'or; Indra a fait cela, ivre de soma » (II, 15, 9). Le contraire est arrivé à l'Arya Namî Sâpya, ami d'Indra qui allait être surpris en dormant par le Dâsa Namuci; le dieu

tord la tête de ce dernier avec l'écume des eaux. A une autre occasion, Indra a rendu les eaux guéables pour Sudâş qui se préparait à combattre les Dâsas[1].

Tel est le résumé substantiel de ces luttes entre les Aryas et les Dâsas, célébrées par les chantres du Véda. Il est impossible de séparer avec nos moyens actuels les parcelles historiques amalgamées à la masse énorme et chaotique des fictions. Notre examen s'arrêtera à quelques noms propres qui sont à notre portée.

Le nom de Dâsa qui désigne l'ennemi irréconciliable des Aryas appelle hautement notre attention. Son sens de « serviteur » résulte avec certitude des noms : *Sudâs* et *Divodâsa* qui signifient respectivement : « bon serviteur » et « serviteur du ciel » et qui appartiennent à des amis d'Indra. Ce n'est donc pas sans raison que, dans le Véda, on fait entendre sous le nom générique de Dâsas ou Dasyus[2] la race aborigène subjuguée par les conquérants aryens. Mais il est opportun de faire remarquer qu'une telle application ne peut être que postérieure à la soumission de cette race non aryenne, et on est ainsi conduit à se demander si, à l'origine, le nom de Dâsa n'était pas porté par un peuple extra-indien soumis plus ou moins temporairement à un dynaste du Pendjab. Cette hypothèse me semble être d'une grande probabilité. L'opposition Arya et Dâsa a son parallèle exact dans l'Airya et Tûra de l'Avesta. Par « Tûras » ou Touraniens sont désignés les peuples du nord-est de l'Iran, connus sous la désignation impropre de Scythes, qui opposaient une résistance acharnée au progrès des armées perses vers le nord. Le légendaire Franraçia ou Afrasiab s'empara même pendant quelque temps de plusieurs cantons de l'Iran. Parmi les Touraniens la tribu des Dâhas ou Dahae est une des plus célèbres. Le XI[e] yasht contient une invocation aux âmes (fravashi ou férouers) des hommes pieux (= des gens convertis au zoroastrisme) des pays dahiques. Or,

1. Oldenberg, *loc. cit.*, p. 151-162.

2. Le sanscrit *dasyu* a toutes les chances de répondre au perse *dahyu*, « pays », et d'exprimer au propre l'idée de « autochtone »; cf. le terme hébreu גוֹי, qui part du sens primitif de « peuple » pour aboutir à celui de « ethnique, paien ».

*Dâsa* et *Dâha* est le même mot prononcé dans l'Inde avec la sifflante et dans l'Iran avec l'aspirée, ce qui constitue la différence régulière de ces deux dialectes. J'ajoute que cette identité est formellement attestée par Étienne de Byzance (Δάαι Σκυθικὸν ἔθνος· εἰσὶ δὲ νομάδες· λέγονται καὶ Δάσαι μετὰ τοῦ σ.). Ce renseignement, qui ne peut venir que d'une source indienne, mérite toute confiance et on doit en conclure que le nom des Dahae a été pris d'une part pour représenter les races non aryennes, d'autre part pour personnifier les races non iraniennes[1]. Nous voilà donc ici même en face d'un usage ethnographique dont l'origine perse n'est pas douteuse, car les Dahae habitaient sur les bords de l'Oxus qui touchait les possessions de l'Iran, tandis que ce fleuve était séparé de l'Inde par la haute chaîne du Paropamise et par la Bactriane, contrées qui n'ont jamais fait partie de l'Inde.

Pour fixer l'époque de cet emprunt, nous devons esquisser quelques faits que nous offrent les maigres renseignements conservés par les écrivains relativement récents. Hérodote, dans sa description de l'armée de Xerxès, réunit sous le même commandement les Bactriens et les Saces qu'il qualifie de Scythes Amyrgiens, mais garde le silence sur les Dahae, évidemment parce que la tribu de ce nom n'ayant pas d'importance particulière se confondait encore dans la dénomination générale de Saces ou de Scythes[2]. Pendant la marche d'Alexandre vers la Sogdiane, il est souvent fait mention de Scythes et de Massagètes, mais rien n'est dit sur les Dahae en particulier. Ces nomades ne commencent à jouer un rôle historique qu'au moment de la fondation de la dynastie des Arsacides, vers 356 avant l'ère vulgaire. Strabon fait de ces événements un récit plein de lumière : « Profitant des troubles qui avaient éclaté dans toute la région trans-taurique par suite du peu d'attention que les rois de Syrie et de Médie, trop occupés ailleurs, pouvaient donner à cette portion lointaine de leurs états, Euthydème, gouverneur de la Bactriane,

1. C'est-à-dire réputées pour telles par les Iraniens proprement dits.

2. Les Daiens mentionnés dans Hérodote, I, 125, sont une tribu perse et n'ont rien de commun avec les Dahae de la Transoxiane.

proclama naguère l'indépendance de cette province et de tout le pays environnant. A son tour, le Scythe Arsace, suivi d'une bande de ces Daae (= Dahae) nomades, dits [Daae] *Parni* (Παρνοι), qui habitent le long de l'Ochus, se jeta sur la Parthyée et s'en empara. Arsace et ses premiers successeurs obligés de lutter sans cesse contre les princes à qui ils avaient enlevé cette province, n'eurent d'abord qu'une puissance faible et précaire, mais plus tard, à force de vaincre et d'occuper de nouveaux territoires, les Arsacides acquirent une véritable prépondérance et finirent par dominer sur toute la contrée sise en deçà de l'Euphrate. Ils s'étaient emparés de même d'une partie de la Bactriane à la suite d'une attaque heureuse dirigée contre les Scythes et précédemment contre Eucratidès... Pour en revenir à Arsace, c'est bien chez ces mêmes Scythes qu'on le fait naître généralement; quelques auteurs ont prétendu cependant qu'il était originaire de la Bactriane et que c'est parce qu'il n'avait pu tenir en Bactriane contre les progrès rapides des armes de Diodote qu'il s'était sauvé dans la Parthyée et l'avait poussée à s'insurger. »

Appuyé sur ces données historiques, on est autorisé à affirmer que la pénétration du nom de Dâsa dans l'Inde n'est pas antérieure à 256 avant notre ère. D'abord ce nom a dû désigner exclusivement le peuple conquérant des Dahae et les sujets gouvernés par la dynastie des Arsacides qui était généralement réputée avoir une origine dahique. Quelques années après, ce terme a été appliqué à tous les non aryens sans différence de race et de pays. La haine contre le Dâsa a vraisemblablement sa source dans les tentatives réitérées que les premiers Arsacides n'ont certainement pas manqué de faire pour reconquérir l'Inde qui formait une province de l'empire achéménide. Il est inimaginable que ces conquérants, qui procédaient systématiquement à la reprise des provinces éloignées de l'ouest, aient négligé de s'annexer le Pendjab. Si cette annexion n'a pas eu lieu, c'est sans aucun doute parce que leurs efforts ont échoué devant l'opiniâtre résistance des Indiens. Ce conflit n'a d'ailleurs pas duré longtemps car vers 195 l'Ariane et l'Inde ont été conquises par Euthydème, roi grec de la Bactriane, et ses successeurs s'y sont maintenus

jusqu'à l'invasion des Sakas vers 140. Conclusion nette, les hymnes du Rigvéda qui sont hostiles aux Dâsas se placent chronologiquement en deçà de 255 comme date supérieure.

Ce résultat ne se fonde pas seulement sur le mot « Dâsa », il y a un certain nombre d'autres entités géographiques et ethnographiques connexes qui trahissent la même date. Nous les extrayons du fatras de noms fantaisistes représentant tantôt des dieux tantôt des démons. Bergaigne a soutenu avec vigueur que les personnages en connexion avec les combats d'Indra sont des dieux s'ils sont classés parmi les amis de ce dieu, et des démons s'ils figurent parmi ses ennemis. C'est probablement très exact en ce qui concerne l'état d'âme des poètes védiques qui ne distinguaient pas nettement entre les choses réelles et les créations de leur imagination. Mais cette confusion perpétuelle n'empêche pas que les noms propres qu'ils emploient ne soient parfois le produit de leur époque. Nous l'avons prouvé pour le terme *Dâsa*, nous y ajoutons les noms suivants :

1. *Parnya.* Indra tue les Dâsas *Karanja* et *Parnya.* Le premier nom m'échappe tout à fait, mais je vois dans le second le nom même des *Dahae Parni* auxquels appartenait Arsace I[er] et avec le secours desquels il s'était emparé de la Parthyée.

2. *Dribbîka*. Indra tue ce personnage pendant son expédition contre les Dâsas. Nous y reconnaissons la tribu scythique des Δερβίκκαι ou Derbices qui habitaient dans le voisinage des Dahae, près de l'Oxus (Strabon, XI, 514, 520 ; Pline, VI, 48); les Derbices sont insignifiants au temps d'Alexandre.

3. *Tûrvayâna.* C'est un jeune roi qui ayant fait de nombreux sacrifices en l'honneur d'Indra, obtient de ce dieu la victoire sur les trois rois : Kutsa, Atithigva et Ayû. L'origine de ces rivaux n'est pas indiquée; en revanche, nous sommes en état de constater le nom du vainqueur dans une province extra-indienne, d'origine scythique et à une époque postérieure à l'invasion d'Alexandre. Cette province est la Bactriane qui est notoirement limitée au nord par le cours de l'Oxus, fleuve scythique par excellence. Strabon nous apprend qu'anciennement il n'y avait guère de différence sous le rap-

port du genre de vie et de l'ensemble des mœurs et des coutumes, entre les nomades d'une part et les Sogdiens et les Bactriens de l'autre. Dans l'armée de Xerxès, les Bactriens et les Saces (nom général des Scythes en perse) était placés sous un même commandement. Il est absolument certain aujourd'hui que la population de ces pays était foncièrement de race et de langue iraniennes. Une fois maîtres de la Bactriane, les Grecs, à l'exemple des Perses, la divisèrent en satrapies. Deux de ces satrapies, celle de Aspionos (Ασπιονου) et celle de Turiuanos (Τουριουανου) leur ont été enlevées plus tard par les Parthes (Strabon, XI, 517). Ce sont des noms propres d'hommes appliqués à des divisions géographiques, rappelant entre autres la satrapie d'Atropatène dérivée du nom d'Atropatès. En ce qui concerne les noms des deux satrapes bactriens, il est visible que Aspionos répond à une forme comme *aspyana*, « possesseur (?) de chevaux (aspa) ». Le second, Τουριουαν, ne demande que la correction insignifiante Τουρουιαν pour se superposer au nom védique *Tûrvayâna*, le zend *Taurvayâna*, « possédant le don de la victoire ». Bien que ce nom puisse aussi être interprété par le sanscrit, l'important est qu'il soit porté par un Bactro-Scythe, c'est-à-dire par un congénère des Dahae, les Dâsas du Véda.

4. *Namî et Namuci*. Les deux noms ne diffèrent l'un de l'autre que par leurs terminaisons, ce qui atteste une opération artificielle de la part des Rishis. Namî est cependant un nom indubitablement scythique, notamment celui de l'Araxe. « Le fleuve Ranha (Araxe), lit-on dans le Bundahish, est celui dont il est dit : il vient de la Hara berezaiti dans le pays de Surik (Sogdiane); on le nomme aussi Nami[1]. » Ce nom a été conservé par les immigrants turcs sous la forme de *Namitch*, laquelle répond à son tour à la forme *Namik* (*g*, *dj*, *c*), et qui est précisément celle de *Namuci*. Les Rishis ont dissimilé ces deux variantes en faisant de Namî un fidèle et de Namuci un infidèle. La bizarrerie de l'arme avec laquelle Indra tranche

1. Sur la correction *Nâmi* au lieu de *Amî*, voyez J. Marquart, *Die Chronologie der alttürkischen Inschriften*, p. 5-6, note 5. Le *Nâmi* ou *Nâmik* est le Zarafšan moderne.

la tête de cet impie prouve jusqu'à l'évidence qu'il s'agit d'une personnification de fleuve. Indra tord la tête du démon avec sa propre arme, l'écume de ses vagues soulevées.

5. *Ṣambara.* Chef Dâsa puissant, maître d'innombrables bourgs fortifiés dans la montagne. Indra broie les citadelles et le frappe de sa foudre au profit des Aryas. Ce nom a été porté plus tard par un roi dahique. Sur les monnaies à légendes bilingues de ce monarque, on lit en caractères pehlevis צנבר et en caractères grecs Σαναбαρης. Il semble signifier « voyage (*bara*) du désert (*ṣana, ṣanaka*) », qualification bien caractéristique de la vie primitive des Dahae. On comprend ainsi l'association des pays dahiques et des pays ṣaniques dans le vers Yasht XI, 11, 145 : les Ṣaniques sont des Dahae qui ont conservé leur vie nomade dans les déserts des deux côtés de l'Ochus et de l'Oxus.

A moins de fermer les yeux ou d'attribuer toutes ces coïncidences à un simple hasard, il sera difficile d'échapper à la conclusion qu'au moment où les poètes védiques chantaient les victoires d'Indra sur les Dâsas, les affaires de la Bactriane et des autres provinces perses de l'extrême nord étaient bien connues dans l'Inde et attiraient l'intérêt général. La connaissance de ces pays lointains favorisée pour la première fois par la conquête d'Alexandre a continué à s'élargir par suite des expéditions de Séleucus Nicator, qui embrassaient les provinces orientales de la Perse et la plus grande partie de l'Inde, et surtout par l'occupation effective par Tchandragupta des provinces adjacentes au bassin de l'Indus. Mais ce n'est qu'après 255 et à la suite de luttes réussies contre les premiers Arsacides que la fiction de victoires remportées par le principal dieu indien sur les Dâsas a pu se produire et être accueillie avec enthousiasme par les chefs de l'armée, chez qui l'extension du royaume avait éveillé le désir de gagner de nouveaux lauriers.

J. Halévy.

---

## Notes d'Assyriologie.

(*Suite et fin.*)

---

L. 34. Cette phrase me paraît devoir être lue ainsi d'après ce que j'ai vu sur l'original :

Arḫu šuâtu (amêl) rab ú-qu (amêl) ṣâbu šarri ša ina (mât) Akkadi(ki) ištu rêši-šu adi... šu ú-pa-ḫir-ma ana rêṣuti (ID . DAḤ) illikma[1].

Ce même mois le rab uqu[2] réunit les guerriers du roi qui se trouvaient en Accad du haut en bas, il marcha au secours.

L. 35. Cette même année le maḫiru (prix d'achat) à Babylone et les villes fut établi suivant la cote des tarifs grecs ; à lire non pas iš-ša-am-mu, comme le fait Strassmaier, mais iš-ša-am ($IV_1$ de שים). Le *mu* qui suit commence une autre phrase. A transcrire par conséquent l. 35 :

Šattu šiâti maḫiru ina E(ki) ù alâni ana pî zîpi ša (mât) Yamannu iššâm. Šattu šiâti murṣu ikkitum ina mâti kabtu.

*Zîpu* a ici un sens nouveau, celui de tarif, règlement, ordonnance, etc.

*Ikkitum* ou iqqitum est une épidémie.

*Kabtu* traduit l'idéogramme MAḤ. Cette même année une terrible épidémie (sévit) dans le pays.

L. 36. La 37e année d'Antiochus et de Séleucus, au mois d'Adar, le 9e (jour), le gouverneur d'Akkad et les inspecteurs, etc., etc.

Le mot que je traduis par *inspecteurs* est PAQ . DU . MEŠ ; c'est ainsi qu'il faut lire ; je ramène PAQ . DU à un thème paqâdu = surveiller. On voit très nettement sur l'original le signe du pluriel MEŠ qui suit PAQ . DU.

L. 37. Au milieu de la phrase SU . ŠI est l'idéogramme de

1. DU-ma; dans ce document les signes de « šarru » roi et de « DU » alâku se confondent aisément.

2. Nous voyons par là les fonctions que remplissait le rabuqu, c'était un fonctionnaire militaire chargé de lever les troupes.

šalummatu; suit peut-être qir-rib? šu? nu. Šalummatu qirribšunu signifierait, gloire parmi eux, honneur à eux, c'est-à-dire que le gouverneur d'Akkad et les inspecteurs furent reçus à Séleucie avec tous les honneurs dus à leur rang[1].

L. 38. L'original a non pas : ina KU-ŠA-DU, mais « ina KU ša šarri » comme à la ligne suivante. Nous lisons par conséquent :

Arḫu šuâtu (amêl) mu-ma-'-ir (mât) Akkadi(ki) zêru ///// ina? šatti XXXII kan ina ašâbi (ku) ša šarri ana kurummâte (ŠUK.ḤI.A) (amêl) E(ki) meš : ce même mois le gouverneur d'Accad, le blé de la 32e année en présence du roi pour la nourriture des Babyloniens, etc., etc... Ce document si intéressant, où les observations astronomiques se mêlent aux données historiques, présente des difficultés assez grandes d'interprétation. Les traductions de Strassmaier, Winckler et Pinches ne concordent guère. Une nouvelle collation s'impose et une publication à bref délai des textes séleucides serait accueillie avec faveur par ceux qui s'intéressent aux derniers temps du peuple babylonien. Sous le règne des Antiochus et des Séleucus, Esaggil conserve encore sa splendeur, les dons des princes, les pèlerinages, le culte toujours vivant donnent à ce sanctuaire plusieurs fois séculaire un éclat sans pareil. Un texte étudié par Pinches, *Sp.*, II, 1008, en témoigne; parmi les offrandes mentionnées : taureaux, béliers gras (marûtu), se trouvent des oiseaux paspasu[2], que l'usage voulait que l'on présentât lors de la prise de la main de Bêl. Cf. pour paspasu Sargon, A. 312 et Nebukadnez, Wadi Brissa, *passim*. La chronique séleucide mentionne deux fois le nom du pays de Saparda (l. 31 et l. 36).

Voici ce qu'on lit à propos de ce mot Saparda = Σαπέρδαι dans l'*Etymologicum magnum*, édit. d'Oxford, page 708, 40 : Σαπέρδας πέντε, καὶ τέσσαρας πέρκας· οὕτως παρὰ Λουκιανῷ. Σαπέρδαι, αἱ ἀφύαι καλάμοις διειρμέναι καὶ τεταριχευμέναι, ἢ τὰ ὕεια τεμάχη, ἃ ἰόνδην Παφλαγόνες καλοῦσιν. Αἱ πέρκαι δὲ, εἶδος ἰχθύος καὶ αὐτὸ τεταριχευμένον. Καὶ ἔοικεν ἀπὸ τούτου καὶ ὁ σαπέρδης τὰ ἀπὸ

1. Cette interprétation repose sur des conjectures bien frêles.
2. 11 ḪU.US.TUR marûtu ana nindâbi libbi Esaggil.

*τῶν ἀφυῶν νῦν ταρίχη σημαίνειν. Οἱ δὲ ἀκριβέστεροι σαπέρδην φασὶ τέμαχος τεταριχευμένον ἰχθύος· τὸν γὰρ κορακῖνον ἰχθὺν σαπέρδην οἱ ποντικοὶ φασί.* Ce passage, qui nous apprend que les gens du Pont appelaient *σαπέρδην* un poisseau de couleur noire, ne nous renseigne guère sur la localisation de ce pays; il est avant tout d'ordre culinaire; cependant le rapprochement se laisse établir. Saparda est une province de l'Asie Mineure, qui n'a rien à voir avec la ville de Sardes. Il se pourrait fort bien d'après les inscriptions de Darius que Saparda désignât une des provinces sur les bords de la mer Noire. (Voir les passages dans Del., *Parad.*, p. 249.)

§ 17. *Malîlu*, Del., H. W., p. 414, désigne, outre la flûte, aussi une partie du corps humain (voir mon glossaire des mots qui se trouvent dans les « omina »).

§ 18. *Suqtu* = partie du corps humain (cf. le glossaire).

§ 19. Sagû, Del., H. W., p. 489, n'est autre que ܨܒܐ qui signifie : souhaiter, désirer ardemment.

§ 20. Šabikû, Del., H. W., p. 638, = ܫܒܟܐ = شبكة = sorte de voile en dentelle, velum reticulatum. (Dict. de Payne-Smith.)

§ 21. Šabakilu, Del., H. W., p. 638, correspond sans doute à סְבִיכָא = rameau entrelacé.

§ 22. Šabâšu = ܫܒܫ = multiplier, rendre abondant, épaissir. La signification de « wenden », proposée par Del., H. W., p. 639, me semble bien problématique. Maqlû, p. 39: ceux qui ont multiplié la poussière de mes pieds (eprâti šepâia išbušu).

§ 23. Tidnu = Amurru, d'après P. S. B. A., 1896, p. 251. Déjà Hommel a rapproché Tidnu de Aḫarru, c'est-à-dire Amurru, voir K. B. III, p. 37, note**, dans Gudea, B., col. VI, l. 13, où on peut lire aussi bien Tidanum que Tidnum; les signes « da, ṭa » et « id, iṭ » sont presque les mêmes dans les inscriptions archaïques.

§ 24. En syriaque il existe un verbe ܦܨܐ (cf. saint Matth., VI, 13, hébreu פָּצָה) dont le paël surtout est employé; le sens est libérer, délivrer, affranchir. En assyrien il y avait proba-

blement deux ou trois verbes paṣû. L'un d'eux avait peut-être le sens du verbe syriaque, de sorte que l'on pourrait traduire puṣaîtu, Del., H. W., p. 534, « l'affranchie, l'esclave devenue libre ». Nous connaissons un autre nom dérivé de la même racine, II R., 29, l. 74, puṣṣûtum qui est un des nombreux termes se rapportant à la « fiancée ». Cette tablette qui renferme les nombreux synonymes de kallâtu a été étudiée par Jensen, V. O. J., vol. VI, p. 210. Je ne pense pas que puṣṣûtu doit être interprétée « la femme en blanc », mais plutôt la jeune fille pure, la vierge; de même que « ḫurâṣu piṣû », signifie non pas « l'or blanc » mais « l'or pur ». Nous aurions ainsi un verbe paṣû avec le sens de : 1° séparer, délivrer, affranchir; 2° purifier; 3° blanchir; à moins qu'il faille distinguer deux ou trois verbes assez identiques quant au sens.

§ 25. Je crois que l'on peut avec une certaine précision localiser le mont Niṣir sur lequel s'arrêta le vaisseau de Xisuthros après le déluge. Le principal passage qui nous éclaire sur la situation de la montagne célèbre est celui d'Assournaṣirpal III, l. 32-36, cité par Delitzsch, *Paradies*, p. 105. (I R., 20, l. 39.) On peut se demander pourquoi le roi d'Assyrie s'est borné à si peu de détails sur le Niṣir, mais la sobriété est un des caractères principaux de ses récits, il n'y a donc pas lieu de nous étonner. D'après M. Delitzsch, le Niṣir doit être cherché entre le 35° et le 36° de latitude, et à l'est du Tigre, au delà du petit Zâb. Si nous examinons la carte de Chaldée, de la Géographie de Reclus (Asie Antérieure, vol. IX, p. 432), nous pourrons localiser le Niṣir parmi les montagnes d'Hamrin aux environs et au sud-est de Kerkouk. Dans cette contrée se trouvent d'abondantes sources de naphte exploitées encore aujourd'hui. « Du vaisseau de Xisouthros, qui s'était enfin arrêté en Arménie, une partie subsiste encore dans les monts Gordyéens, en Arménie[1], et les pèlerins en rapportent l'asphalte qu'ils ont raclé sur les débris, etc.[2], etc. » Lenormant

1. Il n'y a pas lieu de réfuter l'erreur de cette version.
2. Passage de Bérose cité dans *les Origines de l'histoire*, par Lenormant, page 389.

identifiait le Niṣir au pic de Rowandîz (Maspero, *Histoire Ancienne*, tome I, p. 570), mais c'est aller chercher cette montagne bien loin. On consultera avec fruit le dernier travail sur le déluge de M. Duparc, professeur de géologie à l'Université de Genève. Ce savant avec lequel j'ai eu un entretien à ce sujet s'accorde à placer le Niṣir vers les premiers contre-forts montagneux du Kurdistan méridional.

§ 26. L'historien Fauste de Byzance (*Fragmenta Historicorum Græcorum*, vol. V, édit. Langlois, p. 272) rapporte que dans un entretien avec Sapor, roi des Perses, Vasag, sharabed de la Grande-Arménie, son adversaire, lui dit avec fierté, avant de mourir : « Maintenant me voyant petit comme je le suis, tu ne peux comprendre la mesure de ma grandeur, car j'étais jusqu'à présent un lion pour toi ; mais actuellement tu me traites comme un renard. Cependant, tant que j'ai été Vasag, j'étais un géant ; j'avais un pied sur une montagne, un autre pied sur une autre montagne ; quand j'appuyais sur mon pied droit, la montagne de droite rentrait sous terre ; quand j'appuyais sur mon pied gauche c'était la montagne de gauche qui s'enfonçait sous la terre. » Sur les bas-reliefs de Boghaz-keui, parmi les dieux et déesses qui s'avancent les uns vers les autres, les uns sont debout sur des panthères, les autres ont leurs deux pieds appuyés chacun sur une montagne. Il y a là une coïncidence bien curieuse à faire remarquer et cette image du héros évoquée par Vasag semble comme empreinte du souvenir des dieux de Boghaz-keui.

ALFRED BOISSIER.

# LA LÉGENDE INÉDITE

## Des fils de Jonadab, fils de Réchab, et les îles Fortunées

TEXTE SYRIAQUE (ATTRIBUÉ A JACQUES D'ÉDESSE)
ET TRADUCTION FRANÇAISE

(*Suite.*)

---

### TEXTE SYRIAQUE

ܬܫܥܝܬܐ ܕܥܠ ܒܢܝ̈ܗܘܢ ܕܝܘܢܕܒ ܒܪ ܪ̈ܟܒ ܗܢܘܢ ܕܐܬܝܗܒ ܠܗ ܡܢ
ܐܘܣܛܐܠܘܣ ܡܫܠܐ ܗܘ ܪܒܐ .

ܟܕ ܚܘܝ ܐܢܘܢ ܐܠܗܐ ܠܙܘܣܝܡܘܣ ܡܫܝܚܝܐ ܡܕܒܪܝܐ[1] .

---

ܐܝܬ ܗܘܐ ܓܒܪܐ ܚܕ ܙܘܣܝܡܘܣ ܘܡܕܒܪܝܐ[2] . ܕܫܢ̈ܝܢ ܗܘܐ
ܒܡܕܒܪܐ ܫܢ̈ܝܐ ܐܪܒܥܝܢ . ܟܕ ܠܚܡܐ ܠܐ ܐܟܠ ܗܘܐ . ܘܡܝ̈ܐ
ܠܐ ܫܬܐ ܗܘܐ . ܘܠܐ ܦܪ̈ܨܘܦܐ ܕܐܢܫܐ ܚܙܐ ܗܘܐ . ܒܥܐ ܕܝܢ
ܐܬܘܗܝ ܗܘܐ ܙܘܣܝܡܘܣ . ܘܡܬܟܫܦ ܗܘܐ ܠܐܠܗܐ ܒܠܠܝܐ
ܘܐܝܡܡܐ . ܕܢܚܘܐ ܠܗ ܠܐܝܟܐ ܥܢܘ ܐܢܘܢ ܠܗܠܝܢ ܛܘܒܢ̈ܐ
ܒܢ̈ܝ ܝܘܢܕܒ[3] ܕܐܬܥܩܪܘ ܡܢ ܥܠܡܐ[4] . ܒܝܘܡ̈ܝ ܐܪܡܝܐ
ܢܒܝܐ . ܘܐܝܟܢܐ ܐܚܪܝܢ ܐܢܘܢ ܐܠܗܐ . ܘܟܕ ܚܙܐ ܡܪܝܐ ܫܦܠܘܬܗ[5]
ܕܗܘܐ ܛܘܒܢܐ ܘܙܘܣܝܡܘܣ . ܥܠ ܐܦ ܗܠܝܢ ܛܘܒܢ̈ܐ[6] . ܘܝܗܒ

1. C'est le titre de B.
2. ܘܡܕܒܪܝܐ D.
3. ܪܟܒܝܣ D.
4. ܒܥܠܡܐ ܕܐܣܪܐܝܠ D.
5. ܛܘܪܦܗ B + ܒܥܠܡܗ D.
6. ܛܘܒܢ̈ܐ B.

ܒܥܒܕܐ ܐܠܗܐ ܕܢܛܪܘܢܗ . ܘܦܩܕ ܒܐܝܠܢܗ . ܘܟܠܡܕܡ ܡܢ ܦܘܩܕܢܗ .
ܟܕ ܚܙܐ ܠܐ . (ܐܬܐ ܠܗ ܡܠܐ ܕܝܢ)[1] ܘܐܬܐ ܡܠܐܟܐ ܠܘܬܗ . ܘܡܠܠ
ܘܐܡܪ ܠܗ . ܙܘܣܝܡܘܣ ܥܒܕܐ ܕܐܠܗܐ . ܐܢܐ ܡܢ ܪܘܡܐ
ܐܫܬܠܚܬ ܠܘܬܟ[2] . ܕܐܗܘܐ ܠܟ ܡܚܘܝܢܐ . ܘܐܡܪܐ ܠܟ
ܐܘܪܚܐ ܕܐܬܝܬ ܘܐܚܘܝ ܠܘܬܟܘܢ ܛܘܒܢܐ . ܐܡܝܢܐ[3] ܕܒܟܠܗ ܡܢ
ܡܢܝܐ . ܒܥܠ ܠܐ ܬܬܒܘܙ ܒܥܠܡܟ . ܕܗܐ ܐܙܕܟܝܢ ܥ̈ܠܝܢ
ܠܟܣܦܐ ܠܐ ܐܚܒܘ ܘܠܚܡܪܐ ܠܐ ܐܬܛܥܡܘ[4] . ܘܐܦܐ ܕܚܝ̈ܘܬܐ ܠܐ
ܚܙܝܬ . ܐܠܐ ܦܐܪ̈ܐ ܕܐܝܠܢܐ . ܘܗܢܐ ܚܙܘ ܠܟ ܀

ܘܗܟܝܠ ܢܦܩܬ ܡܢ ܥܢܢܬܐ[5] . ܘܐܙܠܬ ܠܥܠܘܗܝ ܕܐܝܠܢܐ ܡܦܩܕܬܐ
ܐܙܕܟܝܢ . ܡܠܟܬ ܠܚܘܒܬܐ ܚܕܐ . ܟܕ ܡܦܩܕܐ[6] ܐܢܐ ܘܠܐ ܐܢܐ .
ܘܗܝܕܝܢ ܢܦܩ (ܡܢ ܬܘܪܦܐ)[7] ܟܕ ܚܙܐ ܠܐ ܐܢܐ ܦܬܓܡ ܐܠܗܐ
ܐܬܬܐ[8] ܡܦܩܢ . ܘܐܬܬ ܣܓܝܐܬ ܚܕܐ ܘܬܥܠܝܬܢ . ܘܩܪܝܬ ܗܘܬ
ܬܚܘܝܢ ܡܦܩܕܬܐ ܡ̈ܠܟܐ . ܠܚܘܒܐ ܕܡܢܗܝܢ ܠܐܘܣܛܘܣ[9] ܪܒܐ[10] .
ܘܟܕ ܫܡܥܬܗ ܠܥܒܕܐ ܪܒܐ . ܐܬܕܟܪܬ[11] ܒܪܚܡܘܬܗ . ܘܬܒܥܬ
(fol. 329 r°) ܗܘܬ ܕܥܠܐ ܐܟܕܢ . ܘܟܕ ܐܬܐ ܗܟܢ ܐܬܐ ܠܘܬܝ ܟܕ

1. Deest B, D.
2. + ܡܢ ܐܠܗܐ D.
3. ܐܡܪ D.
4. D ajoute que les paroles de Dieu l'emportent sur le pain et le vin.
5. + ܕܡܠܟܐ D.
6. ܡܬܛܪܦ B, D.
7. Deest B.
8. ܐܪܒܥܝܢ D.
9. + ܡܠܟܐ D.
10. + ܕܡܢܝܢ ܠܘ ܠܐܪܥܐ D.
11. + ܡܢܝܢ D.

ܐܡܪ . ܐܘ ܓܒܪܐ ܕܐܠܗܐ . ܠܐ ܬܬܠܘܫ ܐܝܟ ܦܪܝܫܐ . ܐܘ ܠܒܪ
ܠܟܠܗ . ܐܠܐ ܚܙܝ ܘܐܬܒܝܢ . ܘܚܙܝܬ ܡܠܝܗ ܡܢ ܡܠܬܐ ܐܚܪܝ
ܚܘܪܐ ܠܚܡܪܐ ܕܟܢܫܐ (ܕܐܢܬܐ)[1] ܥܠ ܡܠܬܐ . ܘܫܠܚ ܗܘܐ ܪܚܡܘܗܝ
ܕܟܢܫܐ ܒܝܬܐ ܠܪܘܡܐ ܕܫܡܝܐ . ܘܪܢܝܬ[2] ܕܕܠܬܐ ܠܟܝܗ ܡܢܗ
ܐܬܚܘܝܘܗܝ ܘܠܟܡ ܛܘܒܢܐ . ܘܒܬܪ ܬܫܥܝܬܐ ܡܢ ܟܝܦܗ ܟܢܫܐ ܕܐܡܪ :
ܐܒܐ ܘܩܫܝܫܐ[3] . ܐܢܐ ܕܝܢ ܚܒܝܫܬ ܘܐܬܕܝܢܬ ܠܐܠܗܐ . ܗܘ ܕܠܟܠ
ܩܢܝܐ ܩ̈ܝܡܬܐ ܕܥܠܡܐ ܕܠܥܠܡ . ܠܗܘ ܕܟܠܐ ܫܡܝܐ ܠܗ ܠܥܠܡܝܢ .
ܘܗܝܕܝܢ ܒܠܗ ܚܕܐ[4] ܫܢܬܐ . ܘܐܝܟ ܕܚܙܐ ܠܒܪܢܫܗ
ܠܡܠܟܘܬ ܠܡܠܟ . ܘܡܠܟܘܬܐ ܐܬܝܗܒܬ ܐܬܪ ܐܠܟܣܐ ܥܠ ܫܘܒܩܢܗ
ܕܡܠܬܐ ܪܘܚܐ ܕܐܬܚܘܝܘܗܝ ܠܐ ܚܙܝܬ ܡܬܬܠܘܫ . ܘܗܝܕܝܢ ܗܘܐ
ܡܬܚܫܚܝܢ ܠܗ . ܘܗܝܕܝܢ ܐܬܪ ܗܘ ܚܕ ܡܢ ܐܠܟܣܐ[5]
ܘܐܚܕܬ ܒܫܘܦܪܗ ܘܥܒܕܬܗ . ܘܐܬܦܫܛ ܠܗܬ ܪܘܚܐ .
ܘܠܟܠܗ ܘܬܠܝܢ ܒܪܚܡܘܗܝ ܒܝܬܐ ܠܟܢܫܐ ܗܘ ܢܦܫܬܗ .
ܘܐܬܪܬ ܠܗܬܘܗ[6] ܐܦ ܗܘ ܐܠܟܣܐ ܐܚܪܢܐ . ܘܟܕ ܪܚܡܘܗܝ ܗܘ
ܕܡܢ ܗܘܪܐ ܘܐܬܚܙܝ ܠܗܘ ܕܡܢ ܟܢܫܐ ܐܚܪܢܐ . ܘܢܦܫܬܗ
ܚܙܝܬ ܠܟܝܗ ܡܢܗ . ܘܗܟܢܐ ܒܬܪ ܠܐܘܡܢܘܬܐ ܪܒܐ . ܘܠܟܢܫܐ[7]
ܗܘ ܒܫܘܒܚܘܬܗ ܕܐܠܗܐ . ܘܐܬܬܢܝܚ ܒܪ ܒܝܬܐ ܐܒܠܐ

1. ܡܢܘܙܬܐ B, D.
2. + ܒܠܒܗ D.
3. + ܐܬܐܬ ܕܚܘܫܒܐ ܕܝܠܗ ܠܒܝܬܐ ܗܕܐ D.
4. ܠܗܬ B.
5. + ܘܬܠܝܢ ܒܪܚܡܘܗܝ D.
6. ܠܗܬܗ D.
7. + ܘܠܟܢܫܬܐ D.

ܡܫܟܚܝܢ : (fol. 329 v°) ܟܕ ܬܫܡܫܬܗ ܕܐܠܗܐ ܡܢ ܦܘܩܕܢܗ ܠܐ
ܢܒܛܠܗ . ܘܣܝܡ ܡܛܠ ܘܪܝܫܗ ܒܐܪܥܐ ܗܘ ܕܠܝܬܗ ܡܢ ܡܟܐ .
ܕܬܠܡܝܕܝܢ . ܘܕܡܝܐ ܐܡܟܢܐ ܘܥܠܡܐ . ܘܫܦܝܪܐ ܗܘܬ ܕܪܚܡܝܢܐ
ܦܐܪܐ ܕܪܚܡܝܢܐ ܘܡܫܡܫܢܐ ܘܐܠܗܘ ܗܘܬ ܐܝܟ ܚܕܪܬܐ ܪܒܬܐ
ܘܪܘܡܬܐ ܟܕ ܬܘܪܐ ܠܝܬ ܒܗ . ܐܦܠܐ ܪܘܡܐ . ܟܕ ܡܒܥܠܐ
ܒܗܘܕܥܐ[1] . ܘܥܠܡܐ ܗܘܬ ܒܗܘܡܥܐ ܫܦܝܪܐ ܘܢܝܚܐ ܀
ܡܢ ܡܬܒܥܐ ܗܘܝܬ ܒܗܘܦܪܗ ܕܐܪܥܐ ܗܝ . ܡܪܒܗ ܡܠܟܐ
ܘܫܐܠܗ ܠܒܪܐ ܚܕ ܟܕ ܡܬܦ ܒܪܬܐ . ܘܕܫܠܗ ܟܕ ܫܐܠܬܗ
ܘܐܡܪܬ . ܒܠܟ ܠܟ ܐܢܫ . ܗܘ ܕܝܢ ܦܢܐ ܠܗ ܦܬܓܡܐ ܘܐܡܪ .
ܬܐ ܒܗܠܟ . ܘܚܕܘܬܐ ܬܗܘܐ ܠܟ . ܚܙܝ ܐܢܐ ܠܒܢܝ ܕܠܒܪܐ
ܕܐܠܗܐ ܐܝܠܝܢ . ܘܐܠܐ ܒܗܘܪܒܐ ܠܐ ܡܪܐ ܗܘܝܬ ܕܝܢ ܕܬܒܘܠ .
ܘܬܘܒ ܒܐܠܦܢ . ܕܡܢ ܟܠܡܐ ܕܡܪܡܘܬܐ ܐܬܝܬ . ܐܠܐ ܕܝܢ ܐܡܪܬ
ܠܗ . ܕܒܗܪܐ ܡܢ ܟܠܡܐ ܕܡܪܡܘܬܐ ܐܬܝܬ ܝܗܒ ܡܠܟܐ
ܡܬܬܒܥܝܢ . ܐܠܐ ܐܡܪ ܠܝ . ܡܬܠܡܕܢܐ ܒܪܬܠܡܐ ܐܢܬ . ܗܘ ܕܝܢ
ܐܡܪ ܠܝ ܕܐܢܬ ܗܘ ܒܪܬܠܡܐ . ܘܠܐ ܡܟܡܠ ܐܢܬ . ܒܗܘܢ
ܕܠܒܘܫܟ ܡܬܡܟܢܐ . ܠܒܘܫܝ ܕܝܢ ܕܝܠܝ ܠܐ ܡܬܡܟܢܐ
ܗܘ . ܘܐܠܗܐ ܕܝܢ ܕܝܒܫܬ ܕܬܫܡܫܝܢ . ܬܐ ܫܡܥ[2] ܠܒܪܘܢܐ
ܕܡܠܟܐ . ܡܢ ܫܢܬ ܠܒܠܐ ܫܬܝܬ ܕܝܢ (fol. 330 r°) ܠܒܪܝܘܦܐ
ܕܡܠܘ ܐܝܟ ܦܪܝܘܦܐ ܕܡܠܐܟܐ ܘܡܢ ܕܡܠܟܬܐ ܫܘܪܝܗ ܒܢܝܢ .

1. + ܦܠܐܡܐ D. | 2. ܠܐ ܬܫܡܥ B.

ܘܢܦܠܬ ܥܠ ܐܪܥܐ. ܘܩܝܡܝܢ ܩܕܡ ܠܘܬܗ ܘܠܒܢܝܗ ܗܘܐ ܒܐܦܝܗ
ܘܐܬܡܟܟܬ ܥܠ ܬܪܥܘܬܗ. ܘܐܡܪ ܠܗ ܠܐ ܬܕܚܠܝܢ. ܐܢܐ ܕܝܢ ܐܡܬܝ
ܡܢ ܡܢ ܛܘܒܢܐ ܕܠܘܬܗܘܢ ܕܝܢ ܐܬܦܪܣܘܬ ܕܐܬܐ. ܐܠܐ ܐܬܐ ܕܝܢ
ܠܟܝ. ܘܐܘܒܠܬ ܠܘܬ ܩܕܝܫܐ ܛܘܒܢܐ ܐܡܝ. ܘܕܪܐ ܗܘܐ ܠܟܝ.
ܡܢ ܐܡܝܢ ܒܐܬܪܐ ܕܝܠܗ. ܘܨܠܝܬܐ ܗܘܐ ܠܗ ܥܠ ܟܠܢܫܐ ܘܥܠ
ܥܠ ܕܝܠܗ. ܘܩܝܡܝܢ ܩܕܡܘܗܝ ܠܘܬ ܒܝܬܐ ܕܛܘܒܢܬܐ. ܘܡܢ ܚܙܝܬ
ܐܝܟ ܢܦܠܬ ܥܠ ܐܪܥܐ ܘܣܓܕܬ ܠܗܘܢ. ܘܐܬܟܬܫܘ ܗܘܐ
ܒܝܬܐ[1] ܕܢܒܝܐ ܠܟܢܫܐ ܕܩܕܝܫܐ. ܘܩܝܡܬܐ ܗܕܐ. ܘܡܢ
ܚܙܐܬܗܘܢ ܛܘܒܢܐ ܗܠܝܢ. ܫܪܝܬ ܐܬܦܪܫܘ ܘܒܟܘ ܘܐܡܪܘ
ܐܡܝܢ[2]. ܕܠܟܠ ܐܡܝ ܫܘܒܚܐ ܕܟܠܢܫ ܫܡܥ. ܘܫܒܚܘܗܝ
ܐܠܗܐ ܐܝܟ ܕܐܬܐ ܠܗܘܢ. ܘܫܠܘ ܒܠܗܘܢ ܘܒܟܘ. ܘܒܠܗ
ܡܢ ܩܕܡܐ ܕܗܘ ܐܝܟ ܥܠ ܡܥܠܬܐ ܕܝܠܗ ܠܘܬܗܘܢ. ܘܫܟܠܗ
ܠܐܬܪܐ ܕܠܘܬܗܘܢ. ܘܫܡܥܬ ܗܘܐ ܬܪܝܢ ܩܠܝܢ ܢܣܒܘ ܡܢ
ܫܡܝܐ. ܘܫܡܥܘ ܡܢ ܟܠܗܘܢ ܕܛܘܒܢܐ. ܘܒܟܘ ܘܐܡܪܘ
ܠܗܘܢ. ܠܐ ܬܗܘܐ ܠܟܢܫܐ ܡܢܗ ܫܘܒܚܐ. ܠܐ ܬܬܪܘܒܢܘܢ
(fol. 330 v°) ܡܢ ܡܬܬܠܗ ܕܫܒܝܐ ܗܘܐ ܕܠܘܬܟܘܢ. ܐܠܐ ܕܝܢ
ܢܛܪ ܠܘܬܟܘܢ ܫܘܒܚܐ ܩܘܫܬܐ. ܘܫܠܘܒܘ ܠܗ ܘܐܬܕܠܗܘܢ
ܒܟܠܗ ܡܕܒܪܢܘܬܐ ܕܐܠܗܐ ܕܠܘܬܟܘܢ ܘܕܫܒܪ ܠܟܠܟܘܢ. ܗܘ ܕܫܪܪ
ܢܦܩ ܡܢ ܠܘܬܟܘܢ ܘܗܦܟ ܠܕܘܟܬܗ ܒܝ ܫܝܢܐ ܀

1 ܒܟܢܫܐ D. | 2 ܫܡܥ ܠܫܡܝܢ B.

ܡܢ ܗܠܝܢ ܐܡܪܘ ܠܗܘܢ ܡܠܐܟܐ ܐܬܒܠܥܘ ܠܫܡܝܐ. ܗܠܝܢ
ܕܝܢ ܛܘܒܢܐ̈ ܣܓܕܘ. ܘܫܒܚܘܗ ܒܫܠܡܐ. ܘܐܫܬܥܝܘ
ܩܫܝܫܐ̈ ܗܠܝܢ ܛܘܒܢܐ̈ ܠܟܠܗܝܢ ܡܠܘܗܝ ܕܐܬܡܠܠܘ ܗܘܐ ܡܫܬܡܥܢܐ.
ܘܟܠܗ ܩܫܝܫܐ ܘܐܡܪ ܠܗ ܠܛܘܪܝܘܣ¹ ܠܐܚܘܢ ܗܘܐ ܠܘܬܢ ܡܘܫܚܬܐ
ܫܢ̈ܝܐ. ܘܫܘܠܝ ܡܫܡܫܢܐ ܗܘ ܩܫܝܫܐ. ܘܐܫܬܐܠܝ
ܠܡܫܒܚܘ ܕܝܠܗ. ܘܡܫܟܚܘ ܠܘܬ ܗܘܝܬ ܐܝܟܢܐ ܗܠܝܢ
ܦܐܝܐ̈. ܘܡܬܒܥܝܢ ܗܘܝܬ ܠܫܡܗ ܒܒܘܫܡܐ ܕܪ̈ܘܚܗ. ܕܡܠܐ
ܗܘܐ ܨܝܕܢ ܐܪܥܐ ܗܘ ܠܦܪܕܝܣܐ ܕܐܠܗܐ. ܘܗܠܝܢ ܛܘܒܢܐ̈ ܕܝܢ
ܗܘܘ ܠܐܝܟ ܩܕܡ ܩܝܡ ܕܢܚܬܘܢ. ܘܫܩܠܝܢ ܗܘܘ ܨܝܕܢ ܡܢ
ܬܠܬ ܫ̈ܢܝܢ ܒܝܘܡܐ ܠܬܠܬܐ. ܘܡܢܝܢ ܡܫܬܒܚܝܢ ܗܘܘ
ܡܢ ܦܐܪ̈ܐ ܕܐܝܠܢ̈ܐ ܗܠܝܢ² ܫܘܠܡܗܘܢ. ܫܢ̈ܐ ܨܝܕܢ ܠܒܠܝܢ
ܗܘܘ ܡܢ ܒܫܪܐ ܕܐܝܠܢ̈ܐ ܕܝܠܝܢ ܗܘܘ ܘܒܫ̈ܒܝܢ ܐܝܟ ܕܒܥܐ.
ܘܫܬܐ ܗܘܬ ܦܠܝܓ ܫܘܠܡܗ. ܘܫܦܝܪܐ ܐܦܠܝܢ ܗܘܘ ܘܠܐ
ܕܝܢ. ܡܢ ܬܠܬ ܫ̈ܢܝܢ³ ܕܝܢ ܗܘܘ ܠܫܡܝ.

ܗܘܝܢ ܦܢ ܫ̈ܢܝܢ ܗܠܝܢ (fol. 331 r°) ܫܢܬܐ ܕܗܠܝܢ
ܛܘܒܢܐ ܕܐܝܬ ܗܘܐ ܬܡܢ ܡܬܒܠܥ. ܘܐܬܐܡܪ ܠܗܘܢ ܨܝܕܢ
ܡܢ ܐܝܣܘܗܝ. ܕܗܐ ܨܝܕܢܐ ܚܢܢ ܐܬܐ ܡܢ ܠܒܠܐ ܕܫܪܫܘܬܐ⁴.
ܘܫܪܫܘ ܡܬܐܡܠܝܢ ܘܐܬܝܢ ܠܘܬܗ ܦܠܘܗܝ ܫܢܬܐ ܩܐܡܬܐ

1. ܛܪܝܘܣ D.
2. + ܡܫܒܚ D.
3. + ܠܬܠܬܐ D.
4. ܐܪܥܐ ܕܠܘܛܬܐ D.

ܐܠܘܗܝ ܐܡܝܢ ܐܘܣܛܬ ܕܒܗܘܢ . ܕܢܣܛܘܪܝܘܣ . ܐܬܚܫܒ ܕܬܘܟ̈ܠܐ
ܕܝܢ ܐܢܐ . ܗܘܐ ܒܥܠܡܐ ܒܟܠ ܠܗ ܗܘܐ ܘܡܬܦܠܓܝܢ . ܡܬܟܠܝܢ
ܡܫܟܚܐ ܗܘܬ ܠܗܘܢ . ܘܡܢ ܠܐܘܬܐ (ܘܠܐܢܫܘܬܐ ܘܟܠܡܐ
ܕܐܘܪܚܐ)[1] . ܘܟܕ ܢܦܩ ܘܠܐ ܡܫܟܚ ܗܘܬ ܠܡܫܟܚܘ .
ܡܬܗܠܐ ܕܠܐ ܗܕܡܝܢ ܗܘܐ ܠܗ ܠܐ ܒܟܠܟܠ ܘܠܐ ܒܐܘܫܥܐ ܕܐܬܬܢܝܘ .
ܘܦܫܩܗ ܠܡܫܡܫܢܐ ܗܘ ܘܐܡܪܬ ܠܗ ܡܦܫܩ ܐܢܐ ܠܟ
ܐܘ ܬܘܕܝܐ . ܒܥܝ ܒܗ ܬܫܒܘܚܬܐ . ܘܐܢ ܐܝܬ ܠܘܬܟ ܘܡܫܬܐܠܝܢ
ܠܟ ܒܟܠܗ . ܐܡܪ ܠܗܘܢ ܕܠܡܢܘܬܗ ܗܘܬܐ . ܒܦܬܐ ܕܡܬܬܢܝܢ
ܐܢܐ ܕܫܡܥܬ ܡܬܦܪܫܐ ܢܦܩ . ܘܗܘ ܡܫܡܫܢܐ ܦܪܝܫܐ ܦܬ
ܡܥܠ ܡܢܗ ܗܘܐ . ܐܬܟܢ ܒܡܠܐ ܙܕܩ ܦܬ ܐܡܪ . ܐܒܘܢ ܬܘܕܝܐ .
ܘܡ ܕܡܠܐ ܗܘܐ ܠܗ ܒܗܘܢ ܢܦܫܐ . ܕܗܐ ܠܝ ܡܠܟܐ ܡܬܕܡܐ
ܗܘܫܐ ܠܐܝܟ ܒܦܪܕܝܣܐ . ܗܘ ܓܝܪ ܒܝܬ ܡܠܟܘܬܗ ܕܫܡܝܐ[2] .
ܠܒܪ ܟܠܐ ܦܘܩܕܢܐ . ܘܗܢܐ ܓܒܪܐ ܒܝܬ ܡܠܟܘܬܗ ܒܝܫܐ ܕܓܠܐ
ܒܟܐ ܕܢܟܒܘܢ . ܐܡܪ ܠܗ ܓܒܪ ܕܓܠܐ ܘܐܡܪ (fol. 331 v°)
ܠܡܟܬܒܢܐ ܕܠܗܠܝܢ[3] ܗܘܪܐ . ܐܦܘ ܠܓܒܪܐ ܗܢܐ ܡܢ ܗܘܪܐ
ܕܠܐ ܢܛܪܘܗܝ ܒܐܬܪ ܕܓܠܝܬܐ . ܘܐܬܦܢܝ ܟܠܗ ܦܢܝܐ ܦܫܝܩܐܝܬ
ܕܡܫܝܚܐ ܙܘܓܐ ܘܟܠܡܫܐ ܘܣܘܠܩܐ ܕܝܕܥܝܢ ܗܘܘ ܠܟܠܢܫܐ
ܕܡܫܢܐ . ܘܒܠܗ ܘܐܡܪ ܠܗ . ܓܒܪܐ ܕܡܫܝܚܬܐ . ܦܘܩ ܠܗ

1. ܕܫܝܡܢܘܬܐ ܡܫܡܫܢܐ, D.
2. ܕܒܝܬܐ, D
3. ܕܠܐ ܐܠܗܘܬܗ, D.

ܠܟ ܡܢ ܠܘܬܢ. ܠܐ ܡܫܟܚܝܢ ܐܢܫܐ ܐܬܬܚܙܝܘ ܕܐܬܐܬ ܠܘܬܢ.
ܕܝܠܟܦܐ ܥܡܢ ܙܒܢܐ ܐܝܟ ܕܐܬܓܠܝ ܠܝ. ܐܢܫܐ ܕܐܬܝܢ ܒܚܝܠܐ ܠܐܒܘܢ
ܐܝܟ. ܐܢܐ ܥܡܢ ܕܝܢܐ ܙܘܣܝܡܘܣ ܢܦܠܬ ܥܠ ܐܦܝ
ܩܕܡܝܗܘܢ. ܘܒܒܥ̈ܘܬܐ ܚܢ̈ܢܝܬܐ ܡܬܦܝܣ ܗܘܝܬ ܠܗܘܢ.
ܘܐܡܪ ܗܘܝܬ ܐܬܪܚܡܘ ܥܠܝ ܐܘ ܛܘܒܢ̈ܐ. ܘܦܝܣܘ ܠܝ
ܫܐܠܬܟ. ܐܘ ܡܠ̈ܐܟܐ ܐܪܥܢ̈ܝܐ. ܘܡܢ ܣܓܝ ܐܬܦܝܣܬ ܠܗܘܢ.
ܠܡܫܡܥ ܐܬܪܚܡܘ ܥܠܝ. ܘܒܡܠܬܐ ܪܒܐ ܗܘܘ ܟܠܗܘܢ.
ܘܡܢ ܒܬܪ ܡܠܝܐ. ܟܠܗ ܘܐܡܪܝܢ ܠܝ. ܐܝܬܟܐ ܠܟ ܐܝܟܘܢ
ܟܠܗܘܢ ܐܠܗܝܢ ܕܡܫܬܠܛܝܢ ܗܘܬ ܡܐܬܝܬ ܠܘܬܢ.
ܘܗܘܢ ܒܢܝܫܐ ܘܠܐ ܬܕܝܠܐ. ܐܢܐ ܕܝܢ ܐܡܪܬ ܠܗܘܢ ܟܠܗ ܒܙܒܢܐ.
ܕܐܢܫܐ ܥܡܠܬ ܡܢ ܐܠܗܐ ܕܢܚܘܐ ܠܝ ܐܬܪܐ ܕܝܠܟܘܢ. ܘܗܢܘܢ ܕܝܢ
ܡܩ̈ܝܡܐ ܦܝܣܘ ܠܝ. ܘܗܟܐ ܡܚܡܚܝܢ ܕܒܚܝܪ ܐܠܗܐ ܘܫܪܝܬ
ܠܝ ܘܠܐܬܪܐ ܕܝܠܝ. ܡܢܐ ܙܒܢܐ ܐܝܬ. ܐܢܐ ܕܝܢ ܐܡܪܬ ܠܗܘܢ. ܫܢܝܐ
ܐܢܐ ܡܢ ܛܘܒܢܘܬܟܘܢ ܕܬܒܥܘܢ ܠܝ (fol. 332 r°) ܬܫܡܫܬܐ
ܕܡܠܠܬܟܘܢ ܕܠܘܬܝ. ܐܢܫܐ ܕܬܗܘܐ ܬܫܡܫܬܟܘܢ ܟܠܗ ܛܒܬܐ
ܘܣܘܪܐ ܚܡܝܪܐ ܠܟܠ ܕܙܒܢܐ ܕܐܬܕܒܪ ܒܝܫܝܠܬܗ ܐܠܗܐ.
ܘܡܛܠ ܟܘܫܐ ܕܐܒܐ[1] ܘܦܠܚܘ ܒܗܘܢ ܗܘܢܐ.

ܡܛܠܗ ܟܠܗܘܢ ܕܒܠܠܟܐ ܕܡܪܝܡܘܬܐ ܐܝܬܝܗܘܢ. ܘܐܡܪ ܟܠܘ

1. + ܐܡܪ ܕܝܥܩܘܒ ܡܕܡܐ ܒܛܘܪܐ D.

ܠܟܠܟܘ ܡܬܕܒܪܢܘܬܐ¹ ܕܘܟܝܐ ܐܦܠܛܘܢ . ܡܛܠ ܕܝܢ ܗܠܝܢ ܕܡܬܚܫܒܝܢ
ܥܠܝ ܪ̈ܒܝܢܢ . ܡܛܠ ܡ̈ܠܝܗܘܢ ܐܦܠܛܘܢ . ܘܗܘܐ ܚܠܝܡܝܢ ܡܢ ܟܠܟܠܐ
ܗܘ ܕܡܠܟܘܢ ܠܐܬܪܐ ܗܢܐ ܕܟܘ ܡܠܝܢ ܡܘܡܝܐ . ܕܪܒܝܐ ܚܣܝܪ ܗܘ ܘܗ
ܕܟܘ ܡܕܒܪ ܗܘܐ ܐܪܡܝܐ² ܢܒܝܐ . ܘܡܬܢܒܝܐ ܗܘܐ ܥܠ ܐܘܪܫܠܡ .
ܡܣܪܒܐ ܘܡܒܝܐ ܡܛܠ ܡܣܝܒܪܘܬܐ ܕܥ̈ܠܝ ܐܣܛܪܛܝܓܐ ܘ(ܗܘܐ) ܠܗ
ܡܠܝܐ ܡܚܝܐ ܗܘܐ ܕܝܢ ܡܣܬܒܠܢܐ ܕܡܣܪܒ ܘܠܘܩܒܠ ܐܠܗܐ .
ܘܡܢܝܢ ܐܪܡܝܐ ܢܒܝܐ ܙܪܩ ܠܟܘܡܫܘܗܝ . ܘܐܬܒܥܝ ܚܝܐ ܘܩܪܐ
ܗܘܐ ܠܥܡܐ ܠܐ ܪܫܥܘ . ܘܣܢܝ ܗܘܐ ܠܟ̈ܠܝ ܒܡܐ³ ܐܘܪܫܠܡ
ܕܝܫܘܥܬܐ . ܘܡܕܒܪ ܗܘܐ ܠܗܘܢ ܕܢܦܩܝܢ ܠܗܿ ܡܢܝܐ . ܘܗܢܝܢ
ܚܝܠܐ ܐܚܝܢ ܡܘܠܕ ܒܪ ܙܟܝ ܕܐܚܝܐ ܢܒܝܐ ܡܫܡܫ ܗܘܐ .
ܕܐܝܬܝܐ ܠܐ ܐܬܐܟܠܝ ܘܡܣܒܪܐ ܠܐ ܐܬܚܫܒܘ . ܠܒܝܬܐ ܕܚܝܠܐ ܡܢܝܐ
ܒܒܝܬܐ ܕܡܠܟܘܢ . ܘܐܡܪ ܠܗ ܐܚܘܢ . ܕܠܝܬܐ ܠܐ ܢܐܟܘܠ ܘܡܣܒܪܐ
ܠܐ ܢܫܬܐ . ܘܠܐ ܢܬܟܣ ܠܟܘܡܐ . ܘܡܢ ܐܬܦܣܩܝܢ ܠܡܟܠܬܗ
ܘܐܡܪܝܢ ܠܗ . ܕܢܒܝܝܢ ܦܠܝܐ ܕܩܝܡܬ ܠܗ . ܘܗܘܡܢܝܢ
ܐܪܡܝܢ ܠܟܘܡܐ ܡܢ ܦܪܘܩܝܢ . (fol. 332 v°) ܘܠܝܬܝܐ ܠܐ
ܐܟܠܝܢ⁴ ܘܡܣܒܪܐ ܠܐ ܐܫܬܝܢ . ܘܒܒܝܢ ܒܒܬܐ ܪܒܬܐ . ܘܡܪܒܝܢ
ܥܠܘܬܐ ܠܐܠܗܐ ܘܡܒܠ ܒܢܘܬܝ . ܘܗܘܦܣ ܡܢ ܡܫܒܬܐ ܕܙܘܓܗ .
ܘܡܢ ܒܬܪ ܕܡܝܬ ܡܠܟܐ ܝܘܫܝܐ ܦܣ ܡܢ ܒܬܪܗ ܡܠܟܘܬܐ

1. + ܕܡܠܟ ܐܠܗܐ ܠܒܬܝ, D. | 3. ܠܟ̈ܠܝܢܝܐ A.
2. ܐܠܝܐ A. | 4. ܐܟܠܝܢ D.

ܐܣܝܪܐ[1]. ܘܟܕ ܫܡܥ ܟܠܗ ܥܡܐ ܕܩ̈ܕܝܫܐ ܐܟܣ̈ܢܝܐ ܐܡܪܘ ܠܗ
ܐܝ̈ܟܢ ܡܫܬܠܡܝܢ. ܕܐܝܟܢ ܗܝ ܗܕܐ ܡܕܝܢܬܐ ܕܐܝܬܝܗܘܢ ܡܢܢ.
ܘܐܟܘܬܢ ܠܐ ܡܬܕܒܪܝܢ. ܡܟܪ̈ܙܘܬܐ ܐܝܟܢ. ܘܠܐ ܐܟܠܝܢ. ܘܠܐ
ܫܬܝܢ. ܘܡܕܡ ܚܙܝ ܡܠܟܐ)[2] ܘܐܡܪ ܠܝ. ܘܟܕ ܒܟܠܝܢ
ܡܒܥܘܬܢ. ܚܙܐ ܠܝ ܡܠܟܐ ܕܦ̇ܢ ܐܠܗܝ. ܘܡܢ ܐܝܕܐ ܡܕܝܢܬܐ
ܐܬܝܬܘܢ. ܡܛܠ ܕܡܢ ܦܠܚܝܢ ܠܗ. ܕܡܢ ܒܢܝܐ ܗܘܝܢ ܕܫܠܡ
ܐܝܬܝܢ. ܘܡܢ ܡܕܝܢܬܐ ܐܘܪܫܠܡ. ܘܟ̈ܠܢ ܡܛܠ ܕܡܬܠܝܒ ܒܢ
ܙܒܢ. ܘܟܕ ܐܟܪܐ ܐܪܡܝܐ ܠܒܝܐ ܒܡ̈ܕܝܢܬܗ ܕܡܠܟܐ ܗܘ ܕܡܕܡܫܠ
ܠܒ̈ܢܝ ܒܢܝܐ ܕܛܘܒܢ. ܡܛܠ ܐܒܐ ܕܝܠܢ ܡܠܟܘܬܗ ܕܒܝܬܐ.
ܘܐܘܪ ܘܦܩܕ ܠܢ ܕܠܐ ܢܐܟܘܠ ܠܚܡܐ ܘܠܐ ܢܫܬܐ ܚܡܪܐ. ܘܠܐ
ܢܪܕܐ ܒܝܬ ܠܠܒܘܫܐ. ܘܠܐ ܢܒܢܐ ܒ̈ܬܐ. ܘܡܛܠ ܐܠܗܐ
ܕܠܗܘܢ. ܘܐܒܪܢ ܙܘܥܝܗ ܡܢ ܡܕܝܢܬܐ. ܘܐܝܬܝܘܗܝ ܡܢ
ܦܠܚܘ ܠܗܘܢ. ܘܐܬܐܡܪܢ ܒܪܫܝܬܗ. ܘܡܦܩܐ ܗܘܐ ܒܟܝܢ
ܕܗܘܢ ܢܗܘܐ ܒܪ̈ܘܚܐ ܕܡ̈ܢܐ)[3] ܦܠܚܘܢ ܡ̈ܩܝܡܝܢ. ܘܡܢܐ ܡܠܟܐ
ܘܐܡܪ ܠܗܘܢ. ܚܙܩܢ ܠܒܝܬܝܢ. ܐܠܐ ܐܫܬܠܡܘ ܠܡܢ ܟ̈ܠܢ
ܠܡܕܝܢܬܢ ܘܠܒܝܬܢ ܠܒܝ̈ܬܝܢ (fol. 333 r°). ܘܐܦܘܠܘ
ܠܚܡܐ ܘܐܫܬܝܘ ܚܡܪܐ. ܘܠܒܫܘ ܠܒܘܫܐ. ܘܗܐ ܗܘܝܢ
ܟ̈ܠܢ ܡܫܬܥ̈ܒܕܢܐ ܠܡܠܟܘܬܢ. ܡܛܠ ܕܡܢ ܦܠܚܝܢ ܠܡܠܟܐ. ܕܠܐ

1. + ܟܘܠܐ D.
2. Deest D.
3. ܢܬܒ ܕܗܪ̈ܒܐ, B, ܕܗܘܒܝܐ ; ܢܬܪ D.

ܗܟܢ ܗܦܟܝܢ ܡܢ ܥܘܗܕܢ ܠܘܬ ܐܠܗܐ. ܘܠܐ ܦܐܝܫܝܢ[1] ܡܢ
ܡܟܝܟܐ ܕܟܥܗ ܟܝܢܐ ܠܒܠܚܘܕ. ܘܐܬܡܟܟ ܟܠܗܝܢ ܡܠܟܐ.
ܘܦܩܕ ܘܐܬܡܟܬܒܢ ܒܝܬ ܐܘܨܪܐ ܦܠܢ. ܘܦܝ ܡܬܝܕܥܝܢ ܗܘܝܢ[2]
ܘܡܘܪܝܢ ܗܘܝܢ ܒܢܠܘܬܐ ܡܢ ܐܠܗܐ. ܒܗ ܒܟܠܟܠܐ ܗܘ
ܡܬܩܒܠܐ[3] ܠܗܘܪܐ ܪܒܐ ܕܢܫ ܠܢ ܘܩܠܝܠܐ ܕܐܠܗܐ ܐܬܚܙܝܘ ܠܢ
ܒܡܩܘܬܐ ܥܒܝܕܬܐ. ܘܐܦܩܘ ܠܟܠܢ ܡܢ ܒܝܬ ܐܘܨܪܐ
ܘܫܩܠܘ ܠܢ ܒܐܪܙ ܕܟܠܠܐ ܡܢ ܐܪܥܐ. ܘܐܝܬܝܘ ܠܢ ܠܡܩܘܬܐ
ܗܕܐ ܕܡܢܐ ܐܬܬ[4]. ܘܐܚܪܝܘ ܠܢ ܒܗܘ[5]. ܡܛܠܬܐ ܠܢܦܩܬܐ ܕܝܠܢ.
ܕܐܦܠܦܢ ܢܦܩܬܗܝܢ ܒܥܢ ܠܐܠܗܐ. ܒܛܠܝܬܘܗܝ ܗܘ
ܡܬܒܢ ܒܥܢ. ܠܟܝܢܗ ܡܠܝ ܒܐܪܥܐ ܗܘܐ. ܦܝ ܒܢܘܡܣܐ
ܘܒܢܠܘܬܐ ܘܒܡܬܘܡܝܘܬܐ ܕܐܠܗܐ ܐܡܠܝܢ ܐܘܬܢ. ܘܦܝ
ܐܬܝܘ ܠܢ ܘܫܩܠܘ ܠܢ ܡܠܐܟܐ ܕܐܠܗܐ ܒܗܘܐ ܕܡܬܬܐ ܠܟܝܢܗ
ܡܢ ܡܬܐ ܕܡܟܐ ܗܘܠ[6]. ܘܦܝ ܐܠܗܐ ܘܫܠܡܘ ܡܬܐ ܡܢ
ܐܘܠܦܢܐ. ܘܐܬܦܪܢܘ ܠܗܘܐ ܕܡܬܬܐ. ܘܒܦܘܩܕܢܗ ܕܐܠܗܐ
ܗܘܬ ܒܝܬܐ ܫܘܪܐ ܠܟܠܠܐ ܡܢ ܡܬܐ ܘܫܠܦ ܟܝܢܐ ܠܥܡܟܐ.

1. ܦܝܫܝܢ B. ܢܦܫܝܢ D.
2. ܡܬܝܕܥܝܢ A.
3. + ܦܝ ܥܘܗܪܝܢ D.
4. Le ms. C porte :
ܘܚܒܙ ܡܢܦܐ ܠܡܢܐ ܘܐܦܩ ܐܠܗ ܡܢ ܒܝܬ ܐܘܨܪܐ ܘܐܬܒܠ
ܐܠܗ ܠܟܝܢܗ ܡܢ ܡܬܐ ܪܒܐ ܠܐܪܥܐ
ܕܐܝܬܝܘ ܦܪܝܫܐ.
5. + ܘܠܟܠܗܝܢ D.
6. ܥܝܪܬܐ D.

ܘܫܒܩ ܠܢ ܐܠܗܐ ܚܐܪܘܬܐ ܗܝ ܐܝܟ ܕܒܥܝܢܢ. ܘܠܐ ܪܕܝܢܢ ܒܐܪܥܐ (fol. 333 v°) ܟܠܗ̇. ܘܣܡ ܠܢ ܐܠܗܐ ܒܗܝ ܐܪܥܐ ܡܢܝܚܐ ܘܐܝܠܝܢ ܕܠܐ ܡܫܬܗܘ̈ܐ. ܘܕܠܐ ܡܫܬܥܒ̈ܕܐ ܒ̈ܢܝܐ ܘܐܢܫ̈ܐ. ܘܥܡ̈ܘܬܐ ܡܢܢ. ܒܪܡ ܫ̈ܡܥܝܢ ܘܫܪܠܠܝܢ[1] ܘܒܥܝܢ ܢܦܫ̈ܢ ܟܕ ܦܝܫܝܢ ܡܢ ܟܠܗ ܐܝܟ ܐܬܪܐ ܘܒܫܒܝܢܗ ܕܡܢ ܬܠܝܢ. ܘܒܠܒܘܪܐ ܕܡܝ̈ܐ ܒܠܝ̈ܐ ܕܠܐ ܡܫܬܠܛܐ ܥܠܝܢ ܡܣܘܪܝܢ[2] ܐܫܬܐܠܢ ܘܡܢ ܕܒܟܬܐ ܕܟܠܗ̇ ܐܠܗܐ ܠܐ ܡܟܠܝܢ ܠܐ ܒܟܠܟܠܐ ܘܠܐ ܒܐܫܒܥܐ. ܗܠܐ ܓܝܪ ܐܝܬܘܗܝ ܦܘܠܚܢܢ[3]. ܘܦܩܕ ܐܠܗܐ ܘܐܘܒܕ ܠܢ ܐܪܥܐ ܗܝ. ܐܝܟܢܐ ܕܓܝܣܝܐ ܘܒ̈ܥܝܢܐ. ܕܡܠܝܢ ܦܐܖ̈ܐ ܗܕܝܐ ܐܝܬܝܗܘܢ ܘܕܡܒܠܒܠܬܐ. ܘܐܬܐ ܕܝܢ ܡܢ ܒܡ̈ܢܝܗܘܢ ܕܐܝܟܢܐ. ܢܒܠܝܢ ܡ̈ܢܐ ܡܢܟܝܐ ܘܒܫ̈ܡܫܐ. ܘܡܢ ܗܠܝܢ ܦܐܖ̈ܐ ܘܡ̈ܢܐ ܡܬܒܣܡܝܢ ܘܡܬܬܢܝܚܝܢ ܘܡܫܬܡܠܝܢ. ܒܢ̈ܝܐ ܕܝܢ ܘܐܪܥܐ ܘܦܘܠܚܢܐ ܕܐܪܥܐ ܠܝܬ ܠܢ. ܐܦܠܐ ܡܕܡ ܐܫܬܟܚܬ ܠܐ ܕܢܥܒܕ ܘܠܐ ܕܢܬܦܠܐ[4]. ܘܠܐ ܒܬ̈ܐ. ܘܠܐ ܒܢܝ̈ܢܐ. ܘܠܐ ܕܗܒܐ ܘܠܐ ܣܐܡܐ. ܘܠܐ ܣܝܡܐ ܘܠܐ ܡܟܗܢܐ ܗܘܐ ܠܘܬܢ. ܘܠܐ ܬܠܓܐ ܘܐܦܠܐ ܓܠܝܕܐ ܘܠܐ ܚܡܝܡܐ ܙܠܝܩ ܠܘܬܢ. ܒܡܢ ܕܦܠܛܐ ܠܗ ܟܠܠܐ ܗܘ ܕܪܩܝܥܐ ܠܢ ܐܝܟ ܚܘܪܐ. ܘܐܪܥܐ ܕܒܗ̇ ܐܝܠܝܢ. ܡܠܝܐ ܢܘܗܪܐ ܚܒܝܒܐ. ܘܫܟܝܚܐ

1. ܫ̈ܡܥܝܢ ܘܫܪܠܠܝܢ D.
2. ܡܣܘܪܗ ܕܫܒܠܝܢ D.
3. ܘܪܘܝܢ D.
4. ܢܦܩܐ D.

ܘܟܠܟܠܐ ܠܐ ܟܠܐ ܠܗ . ܘܐܫܬܠܡ ܢܡܘܣܐ ܡܢܗ[1] . ܘܡܫܪܝܢ ܒܠܘܪܐ .

ܘܐܬܐ ܕܝܢ ܐܢܫܐ ܕܢܣܒܘܢ ܢܫܐ . ܘܣܓܝܐ ܐܝܟ ܕܒܠܚܘܕܘܗܝ ܡܬܚܘܦ ܥܒܕܐ ܠܐܢܬܬܗ . ܘܗܢܝܢ ܦܪܝܫܝܢ ܡܢ ܩܪ̈ܝܒܐ . ܘܗܘܝܢ ܒܬܘܠܬܐ ܠܒܥܠܐ (fol. 334 r°) ܠܡܘܠܟܢܐ ܕܦܘܩܕ̈ܢܘܗܝ . ܘܠܐ ܫܒܩ ܒܪܝܬܐ ܕܢܗܘܘܢ ܥܒ̈ܕܐ[2] ܟܠܐ ܠܗܘܢ ܕܡܢ ܡܠܘܗܝ[3] . ܐܠܐ ܐܝܟ ܐܝܠܝܢ ܕܪܒܘ ܒܒܬܘܠܘܬܐ ܗܘܝ ܡܫܬܪܝܢ ܒܠܒܘܗܝ ܩܕܝܫܬܐ . ܐܝܬܝܗ ܕܝܢ ܒܚܝܠܐ ܘܫܠܡܐ ܐܪܝܢ ܒܢܫܐ . ܡܢ ܡܠܘܗܝ ܗܘܐ ܠܥܒܕܐ ܘܐܬܪܢܐ[4] ܪܒܐ ܒܒܬܘܠܘܬܐ . ܘܗܟܢܐ ܐܬܩܢ ܠܗ ܡܢ ܐܠܗܐ . ܘܗܟܢܐ ܐܬܬܘܗܝ ܡܕܒܪ ܒܦܪܢܣܬ . ܡܫܡܫܢܐ ܕܝܢ ܕܚܝܠܐ[5] ܠܗܘܢ ܠܘܬܗ . ܡܛܠ ܕܐܝܟ ܕܦܠܚܝܢ ܒܬܘܠܘܬܐ ܘܡܢܟܦܘܬܐ . ܢܟܦ̈ܝܢ ܗܘܝ ܕܫܡ̈ܫܘܗܝ . ܘܚܝܠܐ ܕܫܘܒ̈ܚܐ ܠܡܓܪܘܗܝ . ܘܠܐ ܚܝܠܐ ܕܢܫ̈ܐ[6] ܘܕܚܝܠܐ ܐܝܬ ܠܘܬܗ . ܘܡܬܒܛܠܐ ܕܝܢ ܐܝܟ ܐܝܟ . ܠܗ ܐܝܟܐ ܕܫܘܪܝܘܗܝ . ܐܠܐ ܡܬܚܫܒܝܢ ܠܚܫܝܫܬܐ[7] ܕܡܘܬܒܐ . ܘܟܡܝܪܐ ܠܐ ܡܬܚܙܝܢ ܒܦܘܪܣܝܐ ܕܦܓܪܝܢ . ܐܠܐ ܡܬܚܫܒܝܢ ܐܣܟܝܡܐ ܕܡܘܬܒܐ . ܗܘ ܕܠܒܫ ܗܘܐ ܐܝܟ ܘܫܘܐ ܡܣܟ ܕܢܣܒܘܢ . ܒܬܠܬܐ ܕܝܢ

1. ܡܕܒܠܐ D.
2. ܕܪ̈ܓܫܬܐ A.
3. ܡܠܝܢ A.
4. ܘܣܝܡ D.
5. ܕܣܝ̈ܡܐ D.
6. + ܘܕܚܒܠܐ ܘܕܫܘ̈ܥܒܕܐ D.
7. ܐܣܟܝܡܐ D.

ܚܠܝܢ ܡܫܬܡܫܢܝܢ ܡܢ ܦܐܪܐ ܕܐܝܠܢܐ. ܠܗ ܕܦܪܢܣܝܢ ܚܝ̈ܠܐ
ܠܗܘܢ. ܐܠܐ ܡܢܐ ܕܡܫܚܐ ܟܕܒܐ ܕܫܡܝܪܬܐ ܗܠܝܢ ܐܝ̈ܠܢܐ ܠܗܪܝܢ
ܦܐܪܝܗܘܢ ܠܗܘܢ ܟܕ ܠܗ ܣܠܩ ܡܣܬܡܟܝܢ ܠܗܘܢ ܐܠܐ ܗܠܝܢ
ܒܟܝܢܗܘܢ ܣܓܝܐܝܢ ܫܘܠܡܐ. ܘܗܟܢܐ ܡܫܬܡܫ ܡܒܪܝܢ ܡܠܗܘܢ
ܡܫܬܡܫ ܫܘܠܡܝܢ. ܡܢ ܚܠܡܝܢ ܡܢ ܡܝ̈ܐ ܕܢܦܩܝܢ ܡܢ ܥܩܪ̈ܐ
ܕܐܝܠܢܐ ܡܬܥܠܝܢ ܠܗ. ܘܣܠܩܝܢ ܘܡܫܬܡܫܝܢ. ܘܗܢܘܢ ܕܝܢ
ܗܦܟܝܢ ܡܝ̈ܐ ܘܡܬܡܫܟܠܝܢ.

ܐܦ ܠܝ ܕܝܢ ܣܓܝܐܐ ܟܢܘܢ ܟܢ̈ܫܝܐ ܐܝܠܝܢ ܕܟܠܟܠܚܕܐ
ܠܡܠܦܢ ܐܠܗܐ. ܘܕܐܝܟ ܐܝܟ ܐܝܬܝܗܘܢ. ܘܣܓܝܠܝܢ
ܒܢܘܣ. ܪܘܚܐ ܕܝܫܘܬܐ ܘܡܦ̈ܠܣܢ ܠܡܦ̈ܠܣܢ (fol. 334 v°)
ܕܡ̈ܠܐܟܐ ܐܟܝܢ ܠܗܘܢ ܐܡܝܢܐܝܬ ܘܡܫܡܫܝܢ ܠܝ ܟܠ ܟܝܬ̈ܡܢܘܢ.
ܘܟܠ ܡ̈ܠܝܢ ܕܡܣܡܢ̈ܘܢ. ܣܠܩ ܕܝܢ ܡܬܟܝܢ ܟܠ ܐܦ̈ܝܗܘܢ
ܟܕ ܚܟܡܝܢ ܡܢ ܐܠܗܐ ܡܫܬܠܡܢܘܢ ܡܛܠ ܕܐܦ ܣܠܩ ܡܢܗܘܢ
ܐܢܫܝܢ. ܘܡܢ ܟܠܗܘܢ ܕܐܪܥ. ܘܦܪܫ ܠܝ ܐܠܗܐ ܘܓܠܐ
ܠܝ. ܐܝܟ ܕܟܢܫܗ. ܘܐܝܟ ܫܡܥ ܠܝ ܟܘܪܐ ܕܡܟܬܐ ܕܐܝܬܝܢ
ܒܗ. ܘܡ̈ܠܐܟܐ ܕܐܠܗܐ ܟܕܝܢ ܡܫܡܫܝܢ. ܘܡܫܡܫܝܢ ܠܝ ܗܠܝܢ
ܕܠܘܬܗܘܢ. ܘܣܓܝܐܝܢ ܟ̈ܠܒܐ ܛܒ̈ܐ ܕܫܟܢܝܢ ܩ̈ܐܠܐ ܕܠܘܬܗܘܢ.
ܘܡܬܬܢܝܚܝܢ ܟܠ ܣܓܝ̈ܐܐ ܘܕܘܒܪ̈ܐ ܕܐܝܟ ܟܠܟܠܚܕܐ. ܘܟܕܡܝܢ
ܡܢ ܐܠܗܐ ܐܡܝܢܐܝܬ ܕܢܬܚܝܢ[1] ܡܢ ܪܘܚܗ ܕܟܠܗܘܢ.

1. ܕܢܬܝܠܐ, A.

ܐܘܕܥ[1] ܠܗ ܕܝܢ ܡܠܐܟܐ ܩܕܝܫܐ ܕܐܠܗܐ . ܥܠ ܡܬܒܪܢܫܢܘܬܗ
ܕܡܠܬܐ ܐܠܗܐ ܕܡܢ ܒܬܘܠܬܐ ܩܕܝܫܬܐ ܝܠܕܬ ܐܠܗܐ ܡܫܝܚܐ[2]
ܡܛܠ ܦܠܘܓܝ ܐܠܝܢ ܕܗܟܢ ܘܡܠܟܐ ܘܡܫܝܚܐ ܡܢ ܟܠ
ܦܘܪܫܢܐ ܕܡܫܘܬܐ . ܘܡܢ ܦܫܝܛܝܢ ܘܡܫܘܕܝܢ ܘܡܫܒܚܝܢ
ܠܗ . ܥܠ ܐܦܝ[3] ܡܬܒܪܢܫܘܬܗ ܕܒܣܪ . ܘܡܫܡܫܝܢ ܕܝܢ
ܠܡܘܠܕܗ ܒܠܒܘܫܐ . ܕܠܐ ܐܘܪܘܢ ܠܐ ܡܬܟܫܦܝܢ ܒܗ ܐܦܝܫܘܬܗ
ܕܗܘܝܐ ܐܝܟܢܐ : ܕܠܬܐ ܠܒܪܢܫܐ[4] ܡܬܢܝܪܐ ܕܠܐ ܪܘܚܢܐ
ܐܝܬܝܗܘܢ . ܐܠܐ ܐܝܟ ܕܒܬܪܐ ܗܘܝܢ ܕܡܬܟܠܝܢ ܠܗܘܢ .
ܘܐܬܘܗܝ ܠܗܘܢ ܐܝܟܢܐ ܗܘܐ ܠܦܘܪܫܢܐ ܕܡܫܝܚܘܬܗ . ܡܢ
ܡܫܢܝܢ ܐܠܗܐ ܡܢ ܡܬܒܪܟܬܗ ܒܦܓܪܐ . ܘܗܘܝܢ ܐܠܗܐ
ܡܬܪܡܫܐ (fol. 335 r°) ܕܡܫܝܚܐ ܘܪܘܫܡܐ ܐܠܗܐ ܒܪ ܡܠܟܐ :
ܘܪܫܡܝܢ ܐܠܗܐ ܡܘܬܐ ܠܐ ܡܬܡܠܟܢܐ . ܘܡܫܡܫܝܢ
ܐܠܗܐ ܕܡܘܬܐ ܘܡܫܝܚܘܬܐ . ܘܡܬܡܠܟܝܢ ܐܠܗܐ ܒܒܠܘܗܝ
ܓܒܪܐ . ܡܢܗܝܢ ܐܠܗܐ ܡܠܟܘܬܐ ܕܐܠܗܐ .

ܟܪܘܙܐ ܩܕܝܫܐ ܕܐܪܒܥܝܢ ܕܡܢܗ . ܡܬܬܘܪܒܝܢ ܠܗ ܡܢ
ܗܘܐ . ܒܗܘܢ ܕܡܫܡܫܝܢ ܦܐܪܐ ܕܐܝܠܢܐ ܘܒܛܠܝܢ . ܘܡܡܠܠ
ܠܗ ܐܠܗܐ ܡܢ ܫܡܝܐ ܡܛܠ ܦܠܘܓܘ ܡܫܝܚܘܬܐ ܕܟܪܘܙܐ ܩܕܝܫܐ .

1. + ܘܡܫܝܚܐ ܗܘܝܘ ܡܬܠܝܢ D.

2. Deest A.

3. + ܕ ܡܫܝܚܘܬܐ A.

4. ܠܒܪܢܫܐ A, ܠܒܢܝܢܐ D

ܗܘ̇ ܕܥܒܕ ܠܐܒܗ̈ܬܢ . ܟܕ ܐܦܩ ܐܢܘܢ ܡܢ ܡܨܪܝܢ . ܐܡܪܝܢ
ܕܝܢ ܕܢܥܒܕܝܗ̇ ܦܪܝܫܐ ܩܝܡܬܐ ܢ̈ܟܣܝܢ ܒܓܘܗ ܕܡܦܢܝܢ ܐܝܟ̈ܢܐ
ܕܠܗ . ܡܘܕܝܢ ܦܐܪ̈ܐ ܡܠ̈ܝܐ ܕܬܫܒܘܚܬܐ ܘܕܬܘܕܝܬܐ .
ܘܡܝܬܝܢ ܢ̇ܝܚܝܢ ܕܦܪܩܗ ܗܘ ܕܡܢܝ . ܒܬܪ ܕܝܢ ܕܫܡܠܝܘ
ܕܡܢܝ ܕܝܢ ܒܟܠ ܫܢ̈ܬܐ . ܡܘܕܝܢ ܠܬܠ̈ܬܐ ܐܢ̈ܫܝܢ ܘܬܠ̈ܬܐ
ܠܡܛ̈ܠܬܗܘܢ . ܘܡܝܬܝܢ ܡܢ ܡܝܬܘܬܐ ܘܪܘܚܐ ܕܡܬܡܠܝܢ[1] ܡܫܬܒܠܝܢ
ܕܬܪܐ ܗܘ ܩܝܡܐ ܕܡܫܬܡܗ ܕܡܢܝ . ܘܒܦܪܝܫܘܬܐ ܪܘܚܢܝܬܐ
ܡܫܬܥܝܢ ܟܕ ܡܬܒܝܒܝܢ ܒܗ ܩ̈ܠܐ ܩܕ̈ܫܐ . ܘܒܬܪ ܐܦ
ܒܠܒܗܘܢ ܬܪܐ ܡܢ̈ܐܝܐ ܘܦܪ̈ܘܫܝܐ ܕܡܫܬܒܚܘܬܗ ܕܡܢܝ .
ܕܚܝܝܢ ܘܡܫܬܒܣܡܝܢ . ܘܒܠܒܗܘܢ ܒܢ̈ܝܐ ܕܠܟܠ ܡܢܝ .
ܘܒܠܒܗܘܢ ܡܫܬܡ̇ܠܝܬܐ ܒܫ̈ܡܝܐ . ܡܝܬܝܢ ܠܗܝܢ ܒܬܪ ܕܬܪܐ ܕܡܠܝ[2] .
ܘܬܘܒ ܕܝܢ (fol. 335 v°) ܡܘܕܥܝܢ ܠܟܘܢ ܐܚ̈ܝܢ . ܕܠܝܬ
ܠܗܝ ܒܡܕܝܢܬܐ ܐܘ ܟܦܪ̈ܐ . ܘܠܐ ܚܩܠܐ ܠܦܠܚܝܢ . ܘܠܐ ܡܘܬܒܐ
ܐܘ ܛܘܪܦܐ ܐܘ ܢܚܘ̈ܫܐ . ܐܦܠܐ ܐܝܬ ܠܗ ܠܡܫܛܐ ܚܘܠܛܢܐ
ܕܢܬܦܪܢ ܠܗܝ : ܟܠܠ ܕܠܐ ܐܝܬ ܠܗܝ ܡܫܚܐ . ܘܠܐ ܡܫܝܚܐ .
ܘܠܐ ܪܟܫܐ . ܘܠܐ ܡܘܗܒܬ̈ܐ ܩܢܝܐ . ܐܠܐ ܢܝܫܘܬܐ ܘܒܣܝܡܘܬܐ
ܘܡܘܒܠܐ ܘܪܫܝܬܐ ܕܠܗܝ ܐܟܘܠ ܡܠܘܬ ܫܚ̈ܝܪܐ . ܘܠܐ ܡܬܬܟܝܠܐ
ܘܠܐ ܒܢܫܐ ܠܗ ܠܢܦܫܗ ܕܫܒ ܡܢܝ ܐܘ ܙܒܢܐ ܕܬܦܘܫ . ܡܢܐ

1. ܠܐ ܡܫܬܡܠܠܝܢ ܕܢܦ̈ܫܬܐ D. ܒܗ ܦܠ̈ܚܝܢ — 2. A. ܒܬܪܐ ܗܠܝܢ

ܕܐܝܟ ܡܫܡܠܝܐ ܕܐܠܗܐ ܕܡܕܒܪܢܘܬܗ ܡܢ ܦܓܪܐ . ܐܠܐ ܡܬܝܒܠܝܢ

ܘܪܐܡܝܢ . ܐܦ ܩ̈ܠܝܠܐ ܡܒܝ̈ܢܐ ܠܟܠ ܗܠܐ ܕܡܫܬܕܪܝܢ ܒܬܪ

ܢܦܫ̈ܗܝ ܘܐܦܟܐ ܕܢܣܒܐ ܦܠܬܐ ܕܒܝܬܐ ܒܡܫܬܐܢܐ ܡܬܡܢܪܘ .

ܘܟܠܐ ܢܣܒܐ ܢܦܫܐ ܒܡܒܪܬܐ ܕ(ܒܝܬܐ ܕܡܡܟܠܐ ܡܢ)[1] ܡܠܐܟܐ

ܡܒ̈ܝܢܐ . ܠܐ ܓܝܪ ܐܦܢܝܢ ܠܗ ܡܒܝܢ ܐܠܐ ܐܢ ܗܘܐ ܒܠܚܘܕ .

ܐܘ ܢܦܫܐ ܕܒܝܬܐ ܡܢܦܩ ܦܓܪܐ ܠܟܠ ܕܐܝܬܝܢ ܠܘܬܗ . ܘܡܒܝܢ

ܢܦܫܐ ܒܡܒܪܬܐ ܪܒܬܐ ܢܦܩܐ ܡܢ ܦܓܪܐ ܠܐܘܪܚܗ ܕܡܠܐܟܐ .

ܡܠܘܗܝ ܩ̈ܠܝܠܐ ܡܒܝ̈ܢܐ . ܟܕ ܢܣܒܝܢ ܠܗ ܠܢܦܫܐ ܗܝ ܕܒܝܬܐ

ܕܢܦܩܐ ܡܢ ܦܓܪܐ . ܦܪܫܝܢ ܠܗ ܐܫ̈ܬܠܡܘܗܝ ܢܘܡܪ̈ܬܐ

ܘܡܡܟܠܝܢ ܠܗ ܒܡܒܪܬܐ ܟܕ ܐܦܢܝܢ . ܛܘܒܢܝܗ̇ ܐܘ ܢܦܫܐ

ܕܒܝܬܐ ܘܛܘܒܢܝܬܐ ܕܡܫܠܡܬ ܪܒܢܘ ܕܐܠܗܐ ܡܢܦܩ .

ܗܘܐ ܕܝܢ ܐܬܝܡܘ ܡܒܕܪܢܘܬܗ ܕܟܠܐ ܡܢܝ (fol. 336 r°) ܡܠܝܢ .

ܘܡܦܩ ܘܢܦܩ ܡܩܡܠܘ ܒܡܢ ܥܠܡܐ ܕܡܢ ܡܠܐܟ̈ܐ ܩܒ̈ܝܢܐ[2] .

ܘܠܘܥܒܪܐ ܕܐܟܠܐ ܡܥܒܪܐ ܡܬܐܡܝܢ . ܘܠܐ ܐܝܟ ܕܠܘܬܗܘܢ ܦܪܫܐ

ܘܐܒܘܪܐ ܡܩܡܩܡܬܐ ܕܡܢܐ ܠܘܬܗ . ܐܦ ܩ̈ܠܝܠܐ ܡܒܝ̈ܢܐ ܕܐܠܗܐ .

ܒܗܘܢ ܛܒܢܐ ܒܩܒܪܐ ܕܐܘܕܝܢ ܠܟܘܢ ܡܟܢܝܢ ܠܘܬܗ ܡܢܐ

ܕܡܫܬܕܪܝܢ (ܒܬܪ ܢܦܫܐ ܕܡܒ ܡܠܝܢ[3]) . ܠܘܡܒܝܢ ܓܝܪ ܐܝܟ

ܠܘܬ ܡܩܝ̈ܢܐ ܕܡܠܝܢ . ܘܗܘܢ ܡܩܝܢܐ ܛܘܒܢܐ ܡܢ ܕܫܡܗ ܐܢܘܢ

1. Deest A.

2. D ajoute ici plusieurs lignes pour dire que les uns meurent vieux et les autres jeunes

3. ܠܘܬܝ A.

ܠܡ̈ܠܐܟܐ ܕܐܠܗܐ . ܡܫܝܚܐ ܦܩܝܕ ܒܥܝܕܘܬܐ ܘܡܬܒܛܠܝܢ
ܟܠܗܘܢ ܬܘܟ̈ܠܐ ܐܢ̈ܫܝܢ . ܘܡܐ ܕܒܥܐ ܟܠܗ ܒܫܡܐ . ܡܫܝܚܐ
ܐܪܟܢܝܢ ܒܥܝܕܘܬܐ ܘܒܬܫܒܘܚܬܐ ܠܫܘܒܚܗܘܢ ܕܡ̈ܠܐܟܐ ܠܐܬܪܐ
ܕܒܗ ܡܥܪܝܢ ܦܓܪܝܢ . ܘܡܛܠ ܕܚܙܝܢ ܠܢܗ ܠܗܘܢ ܡܝܬܪ
ܕܟܠܐ ܒܗ ܚܫܝܫܘܬܐ ܕܚܛܗܐ . ܘܗܢܘܢ ܕܝܢ ܡ̈ܠܐܟܐ ܠܒܝܫܝܢ
ܒܡܫ ܡܬܘܪܐ ܠܦܓܪܝܗܘܢ . ܘܡܐ ܕܬܘܒ ܡܫܬܥܠܝܢ ܗܠܝܢ
ܒܠܘܗܝ . ܗܢܝܢ ܡܬܦܪܫ ܡܢ ܒܢܝ . ܘܒܥܝܕܘܬܐ ܪܒܬܐ
ܗܘܐ ܗܘ ܐܝܟ ܕܐܝܟ . ܘܡܪܒܝܢ ܠܗܘܢ ܒܟܠ ܒܝܪܚܐ .
ܡܗܘܒܝܢ ܠܗ ܡܠܟܐ . ܒܠܘܫܬܐ ܕܡܪܝܐ . ܘܡܢ ܡܬܠܗܘܢ
ܘܡܬܕܚܠ ܡܢ ܡ̈ܠܐܟܐ ܩܕ̈ܝܫܐ . ܘܡܢ ܕܝܢ ܠܩܘܗ ܕܐܝܟ ܬܘܟܠܐ
ܗܒܬܐ ܠܗ ܠܦܓܪܐ ܕܒܡܪܬ ܗܘܬ ܒܗ . ܘܒܥܝܕܘܬܐ ܒܝ
ܕܫܡܝܐ ܡܢ ܫܡ̈ܝܐ . ܘܒܢܐ ܦܪܚܐ ܘܐܬܐ ܠܘܬ ܡ̈ܠܐܟܘܗܝ
ܕܐܠܗܐ . ܘܠܘܬ ܐܠܗܐ ܡܬܒܠܥ ܒܥܝܕܘܬܐ . ܫܠܝܢ ܕܝܢ
ܒܢܦܫܬܗ ܢܛܪܝܢ ܠܗ (fol. 336 v°) ܠܢܦܫܐ . ܡܐ ܕܢܦܩܐ
ܡܢ ܦܓܪܐ . ܒܫܠܡܘܬܐ ܘܒܚܕܘܬܐ . ܫܪܝܢ ܕܝܢ ܕܢܦܫܐ
ܡܐ ܕܢܦܩܐ ܡܢ ܦܓܪܐ ܐܡܬܝ ܕܡܬܐ ܕܢܘܗܪܐ ܒܫܡܝܐ
ܘܡܫܡܫܐ ܘܬܫܒܚܬܐ ܕܡܫܝܚܐ ܘܬܘܕܝܬܐ ܕܦܓܪܐ[1] . ܘܐܝܟ ܗܝ
ܦܪܝܫܬܐ (ܘ)ܪܘܚܢܝܬܐ . ܘܡܢ ܡܫܪܝܢ ܒܗܘܢ ܒܡ̈ܠܐܟܐ
ܩܕ̈ܝܫܐ . ܬܒܝܢ ܠܗ ܠܢܦܫܐ ܗܝ ܩܕܝܫܬܐ ܘܡܬܟܠܬܐ .

1. + ܘܕܡܚܬܐ ܕܪ̈ܚܐ ܚܫܝܫܬܐ ܡܢ ܒܪܝܬ D.

ܦܘܩܕܢ ܠܗ ܡܠܟܐ . ܘܗܘܝܐ ܡܬܒܥܝܐ ܘܦܠܚܐ ܡܢ ܠܘܬܝ
ܒܬܫܒܘܚܬܐ . ܘܗܟܢܐ ܕܦܠܚܐ ܠܡܗܘܢ ܘܠܒܪܐ ܒܫܘܪܝ
ܠܥܡܐ ܕܥܡ̈ܡܐ ܒܒ̈ܝܐ . ܘܗܝܕܝܢ ܡܫܬܒܩܝܢ ܠܗ ܐܬܚܛ̈ܗܐ
ܐܡܝܪܐ ܒܣܝܡܬܐ . ܘܪܕܐ ܩ̈ܠܐܐ ܡܘܕܝܢ ܠܗ ܡܠܟܐ ܘܒܬܪܝܢ
ܡܬܚܫܒܢ ܠܗ ܠܡ̈ܐܬܐ ܘܠܡܪ̈ܘܬܐ[1] ܕܒܟܠ ܡܕܡ . ܘܗܘܝܐ
ܦܠܚܐ ܡܬܒܥܝܐ ܒܝܕܐ ܕܬܒܥܢ ܘܐܬܩܝܡܘܢ ܠܐܠܗܐ ܡܪܗ .
ܘܡܐ ܕܡܫܬܒܩܝܢ ܠܗ ܐܬܚܛ̈ܗܐ ܕܒܪܘܟܐ ܘܕܡܫܪܦܐ .
ܗܠܝܢ ܕܡܫܬܡܥܝܢ ܒܬܪܥܐ ܕܬܫܡܫܬܐ ܡܝܩܪܬܐ . ܗܘ ܒܪܐ ܕܐܠܗܐ
ܡܫܬܐܠ ܠܗ ܠܢܦܫܐ ܡܢ ܐܝܠܝܢ ܘܡܫܬܐܠ ܠܗ ܕܢܬܩܝܡ
ܠܐܒܘܗܝ . ܘܡܐ ܕܢܦܠ ܢܦܫܐ ܥܠ ܦܪܘܩܗ ܕܐܬܩܝܡ ܩܕܡ
ܐܠܗܐ . ܘܗܝܕܝܢ ܡܬܬܟܠ ܥܠ ܡܠܟܐ . ܘܠܩܠܝܢ ܦܠܚ ܥܠ
ܐܪܥܐ . ܘܡܬܩܝܡܝܢ ܠܥܡܗ ܕܢܦܫܐ ܠܡܪܢܐ . ܘܡܐ ܕܡܫܬܡܥ
ܠܗ ܐܠܗܐ ܠܢܦܫܐ ܗܝ ܡܢ ܡܬܩܪܒܐ . ܘܗܝܕܝܢ ܡܫܟܚ
ܡܫܬܡܥ ܥܠ ܪܘܚܢ . ܘܗܝܕܝܢ ܡܫܬܪ ܠܗ ܐܠܗܐ ܠܢܦܫܐ
(fol. 337 r°) ܠܐܘܟܠܢ ܕܦܐܐ ܠܗ (ܕܐܬܐܠܐ ܠܗ)[2] . ܒܝܕܐ ܠܡܘܗܒܐ
ܐܡܝܪܐ[3] ܕܝܗܒ . ܘܗܝܕܝܢ ܐܦ ܗܟܝܠ ܐܬܟܠܝܢ ܡܢ ܟܡܐ ܦܝܪ̈ܐ
ܕܢܦܫܗ ܕܐܢܫ . ܠ[4]ܒܘܠܗܡܐ ܕܟܠܗ . ܘܒܬܫܡܫܬܐ[5] ܕܪܘܚܐ

1. + ܘܪܡܫܝܬܐ D.
2. Decst A.
3. ܡܫܡܫܢܐ, A, ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܐܣܘܠܡܘܬܐ D.
4. + ܠܟܠܗܬܐ D.
5. ܘܒܬܫܡܫܬܐ ܡܫܡܫܢܘܬܐ A.

ܩܕܝܫܐ ܡܫܡܫܝܢ ܠܫܟܝܢܬܐ [ܕܚܝܠܬܐ ܘܩܕܝܫܬܐ ܠܡܪܢܐ .

ܗܕܐ ܐܫܠܡܗ ܡܕܒܪܢܘܬܐ ܕܝܠܢ ܛܘܒܢܐ ܒܫܡܝܐ][1] . ܘܐܡܪ ܕܪܫܡܝܢ ܘܡܚܘܝܢ ܠܗܘܢ ܒܟ̈ܬܒܐ ܗܠܝܢ . ܘܬܘܒ ܐܦ ܗܕܐ ܡܘܕܝܢ ܠܗ ܠܐܠܗܐ ܒܪܘܚ . ܡܫܒܚܝܢ ܡܠܐ ܕܨܠܘ̈ܬܐ ܘܬܫܒ̈ܚܬܐ ܪܘܚܢܐ ܘܕܝܠܝܦܘܬܐ ܘܬܟܫ̈ܦܬܐ ܗܠܝܢ ܫܦܝܪܐ ܕܐܫܬܡܠܝܬ ܡܫܒܚܝܢ ܠܐܠܗܐ . ܐܝܟ ܕܡܫܒܚܝܢ ܠܐܠܗܐ ܐܦ ܚܢܢ ܗܪܟܐ ܒܐܪܥܐ ܡܫܒܚܝܢ ܘܡܫܬܒܚܝܢ ܠܗܘܢ ܘܡܫܬܡܗܝܢ ܠܗܘܢ ܡ̈ܠܐܟܐ ܠܒ̈ܢܝ ܐܢܫܐ ܘܠܡܫܒܚܘܬܗܘܢ . ܘܡ̈ܠܟܝ ܘܫ̈ܠܝܚܝ ܒܫܘܒܚܐ ܩܕܝܫ ܗܘ ܒܩܘܪܒܢܐ ܩܕܝܫܐ ܘܫܠܝܚܐ ܩܕܝܫ ܩܕܝܫܬܐ . ܘܗܘܝܢ ܒܫܡܝܫܘܬܐ ܕܨܠܘ̈ܬܐ ܘܬܫܒ̈ܚܬܐ ܫܦܝܪܬܐ . ܒܒ̈ܢܝ ܐܢܫܐ ܘܡܫܬܒܚܝܢ ܠܡܪܝܐ ܐܠܗܐ . ܗܕܐ ܐܫܠܡܗ ܠܗ ܡܕܒܪܢܘܬܐ ܕܝܠܢ . ܘܡܫܬܡܪܝܢ ܛܘܒ̈ܬܢܐ[2] . ܘܐܫܠܡ ܒܫܝܢܐ . ܘܫܠܚܝܢ ܘܡܚܘܝܢ ܠܗܘܢ ܒܥ̈ܠܝܬܐ ܕܠܫܡܝܐ ܒܟܠܡܕܡ ܕܡܫܝܚܘܬܐ . ܒܐܝ̈ܕܝ ܗܢܐ ܐܢܫܝ ܐܢܫܡܫܘܬܗ . ܕܟܠܐ ܠܗܘܢ ܡܢ ܚܝ̈ܕܘܗܝ ܒܢܝ ܢܫܡܬܐ ܕܐܠܗܐ . ܘܫܠܡ ܠܗܘܢ ܦܘ̈ܬܓܡܐ ܗܢܝܐ .

ܘܠܡܘܠܠܗܘܢ[3] ܘܪܕܘ[4] ܠܡܠܟܐ ܠܡܦܢܐ ܕܐܬܚܙܝܢ ܒܪܐ[5]

1. Deest A.

2. ܛܘܒܢܐ A.

3. ܘܠܡܘܠܠܗܘܢ A.

4. ܠܡܠܟܐ ܘܪܕܘ D.

5. Le départ de Zosime est raconté en B et D d'une manière toute

ܘܗܝܕܝܢ ܦܠܓ ܐܬܪܐ ܫܡܥܝܢ ܒܐܘܪܚܐ ܟܠܗ ܫܦܝܪ ܡܛܠ ܘܢܓܝܪ
ܘܐܬܟܠܝܢ ܥܡ ܐܠܗܐ . ܕܢܗܘܐ ܠܗ ܠܐܡܝܢ (fol. 337 v°)
ܘܐܫܬܡܠܝܘ ܡܫܘܕܥܝܢ ܘܟܬܒܢܘܬܐ . ܘܗܝܕܝܢ ܡܫܡܫܐ ܒܗܘ
ܒܫܒܬܐ ܐܬܬܣܝܡܬ ܟܢܫܐ ܣܘܪܛܐ ܟܠܗ ܡܛܠ ܘܫܠܡ ܗܘܐ ܕܝܘܗ
ܠܢܘܗܪܐ ܢܛܠܐ . ܘܡܒܣܡ ܠܐܠܗܐ ܗܘ ܕܥܠܡܝܢ ܩܝܡܐ
ܠܗ ܠܡܫܒܚܘ . ܘܗܝܕܝܢ ܡܫܡܠܝ ܐܬܚܙܝܘ ܗܠܝܢ ܐܫܟܚܢܐ
ܐܝܟ ܒܝܘܡܐ ܡܛܠ ܘܒܣܘܣܝܐ ܕܐܠܗܐ ܐܬܪܝܢ ܠܗܘܢ ܐܝܠܝܢ
ܘܐܫܬܡܠܝܘ ܡܢ ܡܫܬܘܢܝܢ ܕܐܫܟܚܢܐ ܗܠܝܢ . ܘܐܝܟ ܒܫܘܦܪܗ
ܕܡܬܐܡܪܐ ܘܐܬܦܫܛ ܠܗܘܢ ܪܘܡܐ ܕܫܡܝܐ ܘܓܒܝܢ ܡܟܠܝܢ
ܒܝܘܡܐ ܠܢܘܗܪܐ ܘܪܡܫܐ ܕܢܝܚܐ ܗܝ ܣܘܪܛܐ ܠܫܡܝܢܐ . ܘܐܬܪܝܢ
ܠܗܘܢ ܗܘ ܐܫܟܚܢܐ ܐܡܝܪܐ . ܘܟܕ ܪܫܡܗ ܗܘ ܕܝܢ ܗܘܕܐ
ܘܐܬܪܝܢ ܠܗܘܢ ܐܦ ܗܘ ܐܫܟܚܢܐ ܘܐܬܦܫܛ ܠܫܒܝܠܐ .
ܘܡܠܝܪܝܢ ܒܒܪܬܗ ܠܐܬܚܘܝܘ ܡܛܠ ܪܒܐ ܘܡܟܢܢܢܐ ܗܝ .
ܘܐܘܕܝܬ ܘܡܒܣܡ ܠܐܠܗܐ ܡܪܚܡܢܐ ܕܢܒܝܢ ܢܒܝܢܐ
ܠܝܡܢܘܗܝ . ܘܫܦܠ ܒܒܬܪܗܘܢ ܘܦܪܩ ܠܗܘܢ .

différente. En particulier on se salue très civilement et l'on se promet des prières :

ܘܠܗܘܢ ܕܝܢ ܡܪܒܐ ܗܘܐ ܢܒܥܘܬܐ ܠܐܠܗܐ ܥܠ ܐܦܪܝܡ .

ܐܠܗܐ ܕܐܒܪܗܡ ܘܕܝܣܚܩ ܘܕܝܥܩܘܒ ܗܘ ܒܫܝܢܘܬܗ ܢܛܪܐ ܠܟܝ . ܘܫܠܡܘ ܘܫܝܢܘܬܗ ܬܗܘܐ ܥܡܟܝ .....

ܘܡܫܬܡܠܐ ܐܬܐ ܗܘ ܡܢܘܬܐ¹ ܘܡܬܒܝܠܝܢ ܐܝܬܝܗܝܢ ܠܡܠܟܘܬܐ
ܟܕ ܡܫܡܫܝܢ ܐܢܐ ܠܐܠܗܐ ܘܡܫܒܚܝܢ ܐܢܐ ܒܠܝܠܝܐ . ܘܡܫܡܫܝܢ
ܥܠ ܒܢܝܢܫܐ ܘܡܫܟܚܝܢ ܪܚܡܐ . ܠܗ ܬܫܒܘܚܬܐ ܐܡܝܢ .
ܡܢ ܟ̈ܠܢܐ ܘܕܡܫܝܚ̈ܐ ܠܥܠܡܝܢ ܐܡܝܢ² ܀

1. B et D ajoutent :
ܘܗܘܐ ܐܪܥܐ ܡܢ ܪܒܐ ܘܟܡܝܠܐ
ܐܬܐ ܘܡܦܪܟ ܘܛܒܝܒܝܢ ܟܠܠ
ܡܢܗ ....

2. B seul ajoute :
ܘܟܠܠ ܥܠܠ ܕܡܘܡܢܝܢ ܒܗܕܐ
ܬܫܡܫܬܐ ܕܗܠܝܢ ܛܘܒܢܐ
ܟ̈ܠܗܘܢ ܡܘܠܕܐ ܒܪ ܕܒܪܢܫܐ
ܕܡܫܬܡܗܝܢ ܐܠܗܐ ܠܗܘܢ
ܒܠܒܘܗܝ ܒܪܟܘܬܐ ܕܐܒܐ
ܡܒܪܟܬܐ ܡܠܟ ܐܠܗܐ ܡܪܝܡܐ
ܘܕܟܠܗܘܢ ܩܕ̈ܝܫܐ ܗܫܐ
ܘܒܟܠ ܐܡܝܢ .

F. NAU.

(*A suivre.*)

# NOTES ET MÉLANGES

## NOTES POUR L'HISTOIRE D'ÉTHIOPIE

**Extrait de la vie d'Abba Jean, 74e patriarche d'Alexandrie, relatif à l'Abyssinie.**

(TEXTE ARABE ET TRADUCTION)

(*Suite et fin*).

TRADUCTION. — (*Ms. n°* 302, *p.* 293)[1]. Des ambassadeurs du roi d'Abyssinie et de Nubie vinrent vers lui (le patriarche), avec une lettre du roi le priant de leur ordonner un métropolitain, parce que celui qu'ils avaient était mort. Or le roi avait coutume, lorsqu'il envoyait des ambassadeurs au patriarche, de leur remettre de magnifiques présents pour le sultan d'Égypte, ainsi qu'une lettre pour le prier d'intervenir auprès du patriarche, afin d'obtenir l'ordination du métropolitain. Quand les ambassadeurs furent arrivés à la résidence du patriarche, ils y restèrent environ trois mois, pendant lesquels il envoya ses disciples aux monastères de Wadi-Habîb et autres ; il réfléchissait en même temps si chez lui, au Vieux-

1. Cf. Renaudot, *Historia patriarch. Alexandr.*, p. 554 à 567. — Le texte que nous avons publié est écrit en arabe non classique : l'accusatif y est souvent employé pour les autres cas et le ة n'est pointé que lorsque le mot qu'il termine est à l'état construit. Nous avons maintenu partout l'accusatif et ajouté les deux points au ة. Plusieurs fautes se sont glissées dans l'impression ; M. Guidi a bien voulu m'en signaler quelques-unes, me donner des conseils pour la traduction de certains passages peu intelligibles et, en outre, les variantes du ms. arabe n° 620 de la Bibliothèque du Vatican, qui contient la Vie des patriarches d'Alexandrie. Je l'en remercie bien sincèrement.

J'indiquerai pour chaque page du texte de la *Revue sémitique* les corrections à effectuer. — P. 366, ligne 3, ms. du Vatican ارسل = سيّر ; lire ligne 5, تلاميذ, هبيب et يتامل ; l. 8, يُوميذ ; l. 9, الغز, لملوك ; l. 11, بعض ; l. 12, حران ومنبج ; l. 13, حذيرا قويا ; l. 14, الغزاة.

Caire ou au Caire, il trouverait un sujet capable pour l'épiscopat. Mais il n'en rencontra point. Les ambassadeurs s'inquiétèrent de la durée de leur séjour dans le pays et résolurent d'aller faire au sultan l'exposé de leur situation.

Le gouvernement de l'Égypte appartenait alors aux rois Ghuzz[1]. Le roi était El-Adel abu-Bekr ibn-Ayub. Il avait réuni sous sa domination l'Égypte, Jérusalem et toute la côte de la Syrie, à l'exception d'Acre, de Tyr et d'autres villes fortes ou villages qui étaient restés en la possession des Francs. Dans son royaume était aussi comprises Damas et les provinces qui en dépendaient et, au delà de l'Euphrate, Harran, Mambidj (*Mabbôgh* ou *Mabbugh*), Nisibe et Ruha (*Édesse*), ainsi que nombre d'endroits et villages dont nous ignorons les noms[2]. C'était un roi juste, révéré (?), puissant, qui avait fait beaucoup d'expéditions contre les Francs et les Musulmans et avait conquis des villes et des villages. Il avait environ quinze enfants[3] et sa garde se composait de dix mille eunuques, esclaves noirs[4] et mamluks turcs, qu'il avait achetés de ses deniers.

Lorsqu'il reçut la lettre du roi d'Abyssinie dont nous avons parlé, et qui le priait d'intervenir auprès du patriarche pour l'ordination d'un métropolitain et de l'envoyer avec les ambassadeurs, il fit une démarche auprès du patriarche. Mais

1. ملوك الغز, rois turcs. Malek-el-Adel-ben-Ayoub régna de l'an 1200 à 1218.

2. Le ms. porte لم يعرف (p. 366, l. 13), « dont il ignorait »; mais il faut sans doute corriger et lire لم نعرف, « dont nous ignorons ». Le ms. du Vat. donne نعرف.

3. Page 367, lire l. 1, عشرة الاف et ترك au lieu de نزل ; l. 2, ms. Vat. الكتاب من ملك الحبشة et اولا = بديا ; l. 3, الملك تقدم ; l. 4, شكوا, Vat. للفكرة ; l. 5, والعلمانيين, رايه ; l. 6, من بحضرته ; l. 7, Vat. الغربية et طوخ مونز (?) ; l. 8, والحديثة ; l. 11, Vat. باكخلع ; l. 14, lire وخزاين اخر ومخازن ; l. 15, ذهبا, مجمرة ; l. 18, باكجواهر ; l. 19, Vat. خيل = جل et lire حمل ; et l. 20, قبل الله.

4. Le mot قرا, *noir*, employé ici, est turc.

comme leur séjour se prolongeait et qu'il ne trouvait personne pour l'épiscopat, le patriarche pensa que, s'il se prolongeait encore, il donnerait lieu à une plainte auprès du sultan. Il songea alors à choisir le métropolitain parmi les évêques, puisqu'il n'avait rencontré, parmi les moines et les laïques (*prêtres séculiers*), personne qui répondît à ses vues. Il tomba d'accord avec son entourage, les notables et les prêtres qui étaient avec lui, pour faire choix d'un (évêque) nommé Kîl, fils de Mulabbas, de la peuplade des Tuḫ-Mur (?), des provinces occidentales. Celui-ci avait été sacré évêque de la ville de Fua ; il était chaste, instruit dans l'Ancien et le Nouveau Testament ; sa physionomie était douce, sa taille élevée, ses yeux noirs, sa peau d'un brun-rouge ; il avait une très belle prestance, une piqûre sur les lèvres (?) et était accompli dans sa personne et en science. Le patriarche le fit venir, l'ordonna métropolitain (d'Éthiopie) et l'envoya avec les ambassadeurs.

Ceux qui l'avaient accompagné et qui était retournés (en Égypte) rapportèrent que le roi d'Abyssinie était venu à sa rencontre à trois journées de marche de sa capitale, avec des vêtements d'honneur et des dons, escorté des prêtres, des évêques, et suivi d'une troupe nombreuse et d'une foule immense. Lorsque le métropolitain était arrivé à la capitale du roi, tous ceux qui s'y trouvaient étaient sortis pour le recevoir (*p*. 294) ; ils l'avaient ombragé avec un parasol tissé d'or, couronné de pierres précieuses, et avaient eu, à cause de lui, une grande joie. Après qu'il eut célébré sa première messe, ils avaient répandu sur lui beaucoup d'or, avaient brûlé une grande quantité de bois odoriférant et d'ambre dans l'encensoir de l'église, et l'avaient installé dans le palais épiscopal. Ils lui avaient donné dix prêtres pour le servir et pour garder les meubles et objets du palais, en or et en argent, les vêtements, les livres d'église et les autres objets précieux, ainsi que les magasins où étaient les ustensiles de cuisine pour les aliments, le blé et les graines. Le roi et les princes lui avaient envoyé aussi des chevaux et des mules pour les monter, et des serviteurs et des servantes pour son service.

Or le pays était privé de pluie. Lorsque le métropolitain

fut arrivé et eut célébré la messe, Dieu accueillit[1] sa prière et fit pleuvoir. Les Abyssins en ressentirent une grande joie ; ils le craignirent et le vénérèrent. Le roi se rendait souvent à cheval chez le métropolitain, et celui-ci jouissait d'une grande autorité auprès des Abyssins. Il demeura dans cette situation dans le pays pendant quatre ans. Mais la cinquième année, des nouvelles réitérées parvinrent au patriarche Abba Jean, annonçant que Kîl avait quitté la capitale du roi d'Abyssinie et qu'il était parti pour se rendre en Égypte au palais patriarcal. Ces nouvelles firent de la peine au patriarche; il était très perplexe et son cœur en fut sans cesse préoccupé jusqu'à ce que le métropolitain fût arrivé en Égypte. Celui-ci se présenta au patriarche, qui l'interrogea sur le motif de son retour.

Kîl raconta que la reine, femme du roi, avait un frère nommé *Hîrun*[2], et qu'elle n'avait pas cessé de le poursuivre, de le presser, et de faire intercéder auprès de lui par le roi jusqu'à ce qu'il eût sacré son frère évêque de la capitale. Une fois ordonné, celui-ci chevauchait avec le parasol comme le métropolitain, il avait attiré les prêtres à lui, il rendait la justice aux habitants et les détournait d'aller chez le métropolitain, que l'on ne saluait plus et auquel on n'obéissait plus en rien.

Le roi ayant quitté sa capitale avec son armée pour faire la guerre à ses ennemis, Hîrun avait cherché traîtreusement à faire mourir Kîl et avait envoyé à son palais une troupe de ses serviteurs qui, pendant la nuit, avaient escaladé sa maison pour le tuer. Kîl s'était enfui, suivi d'environ cinq cents personnes de ses amis, de ses domestiques qu'il avait achetés, de gérants[3] et autres employés des pays qui relevaient du mé-

1. P. 368, l. 3, lire تواصلت ; Vat. تواصل حبره ; l. 4, وخرج منها ; l. 5, lire لم يزل ; Vat. منقسم ; l. 7, Vat. خيرون , l. 8, تنزل تلح ... تثقل ... ; قتل خيرون ; Vat. مدينته ; l. 12, وحاز ; l. 10, تتشفع ... ان اقسمه (sic) وتعب = وبعث ; l. 13, عبيده تسلقوا ; Vat. فتبعه ; l. 17, ودعوه.

2. On peut lire aussi *Hetrun* ou *Gedrun* avec Renaudot, ou encore *Gabrun*.

3. P. 368, l. 14. وكلا peut-être à corriger en وكلاوه, comme me l'indique M. Nöldeke, qui a bien voulu m'adresser quelques observations sur ce texte peu correct.

tropolitain, et qui comprenaient quarante villages. Lorsqu'il fut sorti de la capitale du roi et qu'il s'en fut éloigné dans la direction de l'Égypte à trois journées de marche, il avait ordonné aux prêtres et aux gens qui étaient avec lui, et qui lui firent leurs adieux, de s'en retourner et ils étaient partis. Toutefois plusieurs d'entre eux, au nombre de cent environ, l'avaient accompagné, mais ils étaient morts en route de faim et de soif parce que, à leur sortie du pays du roi, ils étaient arrivés dans une contrée de rois impies et avaient eu à supporter de leur part de grands maux. On les avait empêchés de passer dans le pays, jusqu'à ce qu'on leur eût pris l'or et les objets qu'ils possédaient, et le métropolitain était arrivé[1] en Égypte très pauvre, après avoir perdu ce qu'il avait de biens et de gens (*p.* 295). Il ne lui restait que deux serviteurs, une servante et une chatte civette; les autres avaient péri.

Lorsque Kîl eut exposé au patriarche ce que nous venons de rapporter, celui-ci lui ordonna de se retirer dans l'une des églises du Caire jusqu'à ce qu'il eût écrit au roi d'Abyssinie pour s'informer de la véridicité de ce récit. Le métropolitain se rendit au Caire et se retira dans l'église de Hara-Zuwaïla, dans une tribu de notables appelée Hammâl el-Kaffât (?).

Le patriarche écrivit une lettre au roi d'Éthiopie et la lui envoya par un prêtre nommé Moïse, de la famille des.....[2], et fit partir avec lui un de ses disciples. Il resta absent, aller et retour, pendant un an, et revint avec la réponse du roi.

Le roi y disait, au sujet du métropolitain, qu'il avait tué un prêtre d'un haut rang, préposé aux dix prêtres chargés

1. P. 369, l. 3, Vat. ذكره ان ; l. 4, Vat. يكتب = كتب ; l. 6, Vat. على يد القس موسى ومعه ; l. 7, رجلا et اهل ; Vat. جمل الكفاه ; l. 8, رواح ; l. 9, كبير فى طقسه ; Vat. لعشرت ; l. 10, قضيب ; l. 11, Vat. صاحبهم ; l. 12, Vat. بضربه فضربوه ; l. 13, وسالوه ; l. 14, كانوا يتسلقون ; l. 15, بشهرين ; Vat. المدينة التى للملك ; l. 17, فيها مياه تتخرق, كثير وبيضها ... يتعب ; l. 18, وانفق.

2. اهل, p. 369, l. 7, vocalisé أَهل ; le nom de la tribu ou famille parait avoir été oublié. Le ms. du Vat. donne à cet endroit وسيّره على يد القس موسى ومعه.

de garder les trésors du palais épiscopal, parce qu'il le soupçonnait de prendre des lingots d'or dans ces trésors. Il l'avait fait coucher par terre, sur le ventre, et avait ordonné à ses serviteurs de le frapper. Ceux-ci l'avaient frappé sans aucune pitié, sous ses yeux et par son ordre, jusqu'à ce qu'il eût rendu l'âme. Les prêtres avaient intercédé pour lui, mais Kîl avait été sourd à leurs supplications. C'étaient les membres de la famille du prêtre qu'il avait ainsi fait mourir qui avaient escaladé sa maison pour le tuer et venger leur parent.

Quant à Hîrun, sacré évêque par le métropolitain, les ambassadeurs racontèrent qu'il était mort deux mois après le départ de celui-ci et que la pluie n'était pas tombée cette année dans leur pays. C'est pour ce motif que l'on s'était hâté d'envoyer des ambassadeurs pour demander un autre métropolitain. Ils ajoutèrent qu'il avait construit dans la capitale une maison, qu'il y avait planté des arbres et y avait amené de l'eau qui jaillissait dans les salles; il y avait dépensé beaucoup d'argent, l'avait blanchie et y avait fait des couloirs tellement longs que ceux qui s'y engageaient étaient fatigués avant d'arriver à la cour. Il en avait fait une construction haute et forte, qu'il appelait « le château ». Il s'y dérobait à la vue de tout le monde et n'en sortait pas d'un dimanche à l'autre; il se rendait à l'église monté sur une haute mule[1], le parasol sur la tête, entouré et suivi de cavaliers et de gens à pied, au nombre de cinq cents environ, outre les prêtres et la foule qui l'accompagnait à l'église. Lorsqu'il célébrait la messe, il mettait des habits sacerdotaux tissés d'or et ornés de pierres de grande valeur, et l'on citait de lui de nombreux discours, dont je n'ai pas pris connaissance.

Voilà une partie de ce que j'ai appris du contenu de la lettre parvenue au patriarche. Avec le prêtre Moïse arrivèrent les envoyés du roi avec des présents magnifiques, une couronne en or pour le patriarche, et des cadeaux splendides pour le

1. P. 370, lire l. 5, صحبة القس ; l. 6, وحوش au lieu de حرتن, et وزراف ; l. 10, مدينه سنجار, بجنوده, الكامل نائبه ; l. 14, Vat. نكون ; l. 16, اذا قرات ; l. 19, للسلطان ومملكتك.

sultan, parmi lesquels des bêtes sauvages, c'est-à-dire un éléphant, une hyène, une girafe et un onagre. Le jour de leur arrivée fut un jour de grande fête chez le patriarche. Malîk el-Adel, le sultan d'Égypte cette année, qui était l'an 606 de l'hégire, correspondant à l'année 926 de l'ère des saints martyrs, se trouvait absent pour une expédition militaire contre la ville de Sindjar, qu'il assiégeait avec ses troupes, et son fils Malîk el-Kâmil était son lieutenant en Égypte.

Le patriarche reçut les envoyés du roi d'Abyssinie et les présents qu'ils avaient apportés (*p.* 296) pour lui et le sultan, et porta le tout à Malîk el-Kâmil. Celui-ci admira la couronne et dit : « Je n'aurais pas cru que dans leur pays on pût faire quelque chose de pareil. » — L'ambassadeur d'Éthiopie répliqua . « O mon maître ! Le roi connaît la modestie du patriarche et sait qu'il ne portera pas cette couronne. S'il avait cru qu'il la porterait et s'en ornerait, il l'aurait couronné de joyaux d'une valeur égale aux revenus de l'Égypte entière. » — Malik el-Kâmil fut étonné de ces paroles et interrogea l'ambassadeur sur le roi, son armée et ses guerres. — L'ambassadeur lui présenta une lettre adressée par le roi d'Abyssinie au sultan, et lui dit : « Lorsque tu auras lu cette lettre, tu seras renseigné sur le roi d'Éthiopie et son armée. » — En la lisant, Malik el-Kâmil trouva, entre autres choses, que le roi d'Éthiopie priait le sultan d'intervenir auprès du Père vénérable, grand et glorieux ; il vantait les vertus du patriarche et disait : « Tous les rois et tous les pays, ainsi que ton royaume, ô roi, sont sauvegardés par sa prière ; protège-le donc, honore-le et interviens auprès de lui pour qu'il nous ordonne un autre métropolitain que celui[1] que nous avions et qu'il ne nous le renvoie point. »

Lorsque Malik el-Kâmil eut pris connaissance de la lettre du roi d'Abyssinie, il demanda aussitôt au patriarche de sacrer

1. P. 371, lire l. 1, لنا البتة ; l. 6, اليسير لتعلم ; l. 7, وانا واقف ; l. 8, وحوا شيهم ; l. 10, يخصك, تحمله, فحلف, بحياة ; l. 11, Vat. بنجاز ; l. 15, Vat. داية من باب ; l. 17, امتلت ; l. 18, المطران القديم ; Vat الملبس = المليس ; l. 19, وضجر ; l. 20, رهبان ; Vat. اندونه, وسلمهما.

sans aucun retard un métropolitain d'Éthiopie autre que Kîl, et de ne pas retenir les ambassadeurs. Puis, se tournant vers l'envoyé du roi, il lui dit : « J'ai lu la lettre de ton roi, c'est la lettre d'un homme sage ; maintenant, explique-moi la phrase que tu as prononcée : « Lorsque tu auras lu sa lettre, tu sauras ce qu'il est[1]. » — L'ambassadeur lui répondit : « Si j'entreprenais de t'énumérer ses qualités, ses armées, ses guerres, et comment Dieu l'a aidé et secouru contre ses ennemis, le récit en serait trop long. Je me bornerai à t'en dire peu de choses qui t'en apprendront beaucoup. La veille de mon départ, le roi passa en revue le corps d'armée d'un de ses généraux. J'étais parmi ses cavaliers, et le nombre en était de soixante mille, sans compter ceux qui les suivaient, les domestiques et les troupes (?). » — A ces mots, Malik el-Kâmil sourit, puis il ordonna de livrer les présents et dit au patriarche : « Prends ton cadeau ; mais comment se fait-il que tu nous apportes un objet que le roi d'Abyssinie te destinait ? » (A cette observation), le patriarche jura qu'il ne prendrait pas son cadeau, mais Malik el-Kâmil le supplia, par la vie de son père, le sultan, de le recevoir, et il l'accepta. Puis il lui recommanda d'accomplir ce qui concernait les ambassadeurs et de leur ordonner un métropolitain sans tarder.

Le patriarche quitta ensuite le roi et retourna au Vieux-Caire, où il manda les prêtres de la ville et ceux du Caire, ainsi que les notables, et réunit une grande assemblée. Le bruit de ce qui s'était passé entre lui et Malik el-Kâmil se répandit parmi les musulmans du Caire, et (l'on sut) qu'il était allé au Vieux-Caire pour y sacrer un évêque. Ils louèrent toutes les montures qui stationnaient à Bab-Zuwaïla et aux autres portes, et se rendirent au Vieux-Caire, à l'église *Muᶜallaqah* (*suspendue*)[2]. Le prix d'un âne pour aller du Caire au Vieux-Caire monta à trois dirhems (deniers). Ils se promenèrent, et lorsque l'église *Muᶜallaqah* fut remplie d'une foule de chrétiens, de musulmans, d'hommes de loi et de person-

1. Le ms. du Vat. donne seulement وقال له قد قرات كتابه عرفت من هو.

2. Vat. وطلعوا الى مصر وبلغ. La mention de l'église est omise.

nages distingués de part et d'autre, le patriarche manda Kîl, fils de Mulabbas, l'ancien métropolitain (*p.* **297**), le destitua et l'éloigna.

Au moment où arriva l'ambassadeur du roi d'Éthiopie, deux frères qui étaient moines dans un couvent d'Abba Anṭuna (Saint-Antoine) furent signalés au patriarche, qui les confia à ses disciples. Ils étaient parvenus au plus haut degré[1] de la sainteté, de la piété, du renoncement au monde, de la solitude et de l'isolement des moines dans leur couvent, de l'assiduité dans la prière la nuit et le jour, de la modestie et du dévouement constant à leurs frères, sans ennui ni lassitude. L'un était plus instruit que l'autre, mais tous ceux qui les connaissaient rendaient témoignage de leur bonté. Ils s'appelaient Isaac et Joseph, et étaient de la tribu des Beshaṭmîr (?)[2]. Le patriarche sacra évêque Isaac, qui était le plus jeune, et ordonna prêtre Joseph, son frère aîné, qu'il envoya avec lui. La cérémonie eut lieu un dimanche, dans la deuxième semaine du grand jeune saint, le 11 de barmehât de l'année 926 des saints martyrs, correspondant au 9 du mois béni de ramadhan de l'an 706 de l'hégire.

Kîl, fils de Mulabbas, l'évêque déposé, descendit de l'église *Mu'allaqah* couvert d'une grande honte, en criant et en se jetant de la poussière sur la tête. Il alla où il voulut, dépossédé de la dignité de métropolitain et d'évêque, à cause de sa mauvaise conduite.

Quant au nouveau métropolitain et à son frère, le prêtre, les ambassadeurs les prirent et les emmenèrent avec eux. Ils se dirigèrent, avec de grands honneurs et en paix, vers la ville d''Adfa, la capitale du roi, sur laquelle le patriarche avait ordonné Isaac évêque, ainsi que sur toute l'Abyssinie. Joseph, le frère d'Isaac, le nouveau métropolitain, l'accompagnait.

Voilà tout ce que nous avons appris à ce sujet à cette

1. P. 372, lire l. 1, الصلاح, الرهبان ; l. 5, Vat. يوسف وهو الكبير قسا ; l. 6, Vat. يوم الاحد الثانى ; l. 8, Vat. الملبس = المليس ; نهار = يوم ; l. 9, بخجل ; l. 10, ويحتوى ; l. 14, Vat. الجديد manque ; l. 17, وسكنه.

2. Vat. الشطمير (sic).

époque. Le nom du roi d'Éthiopie qui régnait alors était *Lalibana*, fils de Shenouda, et son nom signifie *lion ;* le nom de sa femme était ***Masqal Kebra***, qui signifie ***la croix est illustre.*** Le pays d'origine de la famille du roi se nommait ***Albekuna*** (le Bekuna ou Bukna) (?), sa résidence était la ville d'ᶜ***Adfa***, et il avait deux fils, dont l'aîné s'appelait ***Itbarak*** et le cadet '***Atyab*** ('Inab ou 'Iîtab) (?).

Dans l'étude qui précède, j'ai eu en vue de faire servir la publication d'un texte arabe à l'élucidation d'une question historique. M'appuyant sur des travaux antérieurs, j'ai cru pouvoir identifier le mot arabe البكنه, parfaitement écrit dans le ms. 302 de la Bibliothèque nationale de Paris, avec le district éthiopien connu sous le nom de Bugna, en lisant les caractères arabes البَكنه ou البُكنه. Au moment de terminer mon article, je reçois de mon excellent ami, M. F. M. Esteves Pereira, de Lisbonne, une lettre qui contient quelques observations au sujet de cette identification. Comme nous ne cherchons tous que la vérité et qu'il est bon que toutes les opinions se fassent jour, je crois devoir faire connaître les objections de M. Pereira, et je le fais avec d'autant plns de plaisir que ses remarques fort judicieuses touchent à d'autres points historiques.

J. PERRUCHON.

« Bien que ma connaissance de la langue arabe soit minime, m'écrit mon trop modeste correspondant, je ne veux pas vous cacher que j'ai les plus grandes appréhensions au sujet de l'identification des noms propres éthiopiens qui se trouvent à la fin de la *Vie d'Abba Jean,* telle qu'elle a été proposée jusqu'à ce jour. Sans aucun doute, l'identification de عدفه avec Adua doit à mon avis être définitivement rejetée. « Adua, dit Bent (*The ancient trade routes across Ethiopia*, dans *J. R. G. S.*, 1893, II, p. 145), est une ville tout à fait moderne; son origine est due vraisemblablement à l'influence des Portugais et à la construction de la forteresse et de la résidence de Fremona. » D'accord avec Bent, je crois qu'Adua est une ville tout à fait moderne, mais il ne me semble pas que sa fondation soit due aux Portugais, parce qu'on ne trouve

pas une seule fois cette localité mentionnée dans les écrits des Pères de la Compagnie de Jésus qui ont résidé en Abyssinie, quoiqu'ils aient eu de bonnes raisons pour en faire mention.

« Conti Rossini (*Note etiopiche*, p. 8, note 5) dit qu'Adua était la capitale de l'Éthiopie dans les premières années du XIIIe siècle et qu'il y avait une église dédiée à saint Michel[1], à laquelle Abu Ṣalih paraît faire allusion lorsqu'il rapporte que tous les rois d'Éthiopie étaient couronnés dans l'église de Saint-Michel ou dans celle de Saint-Georges. Mais Abu Ṣalih (éd. Evetts, fol. 105 *b* et trad. p. 286-287) ne parle pas d'Adua, ni dans ce passage ni dans aucun autre, et il n'aurait pas manqué de citer cette ville si, de son temps, elle avait été la capitale de l'Éthiopie, capitale dont il ne donne pas le nom, quoiqu'il parle du siège du royaume du roi, كرسى مملكته (fol. 105 *a*; trad. p. 284). Enfin la ville d'Adua n'est mentionnée dans aucun écrit gheez antérieur au XVIIe siècle (cf. Conti Rossini, *Catal. dei nomi propri di luogo dell' Etiopia*).

« Par rapport au passage de la *Vie d'Abba Jean*, il y a lieu de remarquer qu'ainsi qu'il résulte de l'*Histoire des guerres d'Amda Seyon*, le centre politique de l'Éthiopie, à l'époque où vivait ce roi, c'est-à-dire au commencement du XIVe siècle, était au sud de l'Éthiopie, dans le Shoa, et que même il paraît y avoir été sous les règnes de plusieurs de ses successeurs (voyez les Chroniques de Zar'a Yaᶜeqob, de Ba'eda Mâryâm, d'Eskender, d'ᶜAmda Seyon II et de Naᶜod), et qu'il est probable qu'il le fut aussi aux siècles précédents où vivaient Amda Seyon Ier et Abba Jean.

« Dans ce qui va suivre, et je ne le donne qu'à titre d'essai, je vais tâcher d'expliquer d'après cette orientation les deux noms عدفة, donné à la capitale (?) du roi d'Éthiopie, et الكلك, attribué à la tribu d'origine du roi. En premier lieu, il me semble que les deux premières lettres du mot الكلك ne sont pas l'article, parce que la phrase يقال لها الكلك ne l'exige pas.

« Dans le *Futuh al-Habasha* (éd. Basset, texte, p. ٢٧, l. 304), il est dit que dans la province d'Ifat se trouvait une

1. Près d'Adua, il y avait une église de Saint-Michel qui, d'après Bent, fut construite par le Ras Alula (*The Sacred Cities of Ethiopians*, p. 135).

ville appelée انطوكية, qui était le lieu des assemblées du roi (d'Abyssinie), et qu'il y avait dans cette ville une église chrétienne, qui fut visitée par l'Imam et ses émirs, et ensuite brûlée par les musulmans. Dans la *Chronique éthiopienne* (éd. Basset, p. 23, l. 13) on rapporte que les musulmans, après avoir tué le roi Galâwdêwos, lui coupèrent la tête qu'ils emportèrent dans l'Adal, où ils l'exposèrent sur un poteau, et que trois ans plus tard quelques marchands la transportèrent à Anṣokiyâ (አንጸኪያ, var. Conti Rossini አንጸኪያ) et la déposèrent dans le tombeau de saint Galâwdêwos, grand martyr. Très vraisemblablement ces marchands, qui étaient des chrétiens abyssins, portèrent la tête du roi Galâwdêwos à l'église d'Anṣokiyâ d'Ifât, que probablement le roi Galâwdêwos avait rebâtie (cf. *Chronique éthiopienne*, éd. Basset, p. 22, l. 25-27) après avoir restauré le royaume, car il n'est pas admissible qu'ils la transportèrent à Antioche de Syrie, bien que l'on dise dans la *Chronique éthiopienne* qu'elle fut placée dans le tombeau de saint Galawdêwos, grand martyr; ce doit être une confusion de l'auteur de la *Chronique*, provenant de ce que le martyr saint Galâwdêwos qui fut martyrisé en Égypte était originaire de la Syrie, et que son corps fut transporté à Antioche (cf. *Synaxare éthiopien*, 11 sanê).

« Il est donc possible que le mot الكله désigne la ville d'Anṣokiyâ, አንጸኪያ, dont le nom se serait écrit en arabe انطوكية, mais qui, entendu de vive voix, serait devenu انتكية, et ensuite, par le fait d'une erreur de copiste et de la suppression des points diacritiques, الكله. Une phrase de la *Vie d'Abba Jean* paraît confirmer cette thèse; il y est dit, en effet, que la résidence du roi était la ville d'عدفه; cette phrase, traduite en gheez, serait ወኮነ ፡ መከኑ ፡ [ለንጉሥ ፡] ሀገረ ፡ ዐዴፌት, où, par suite d'une confusion de lettres, il y aurait eu ዐዴፋት au lieu de ዐይፋት, c'est-à-dire አይፋት, qui serait une ancienne orthographe de ኢፋት.

« Je sais bien que cette explication a contre elle la circonstance que, dans la *Vie d'Abba Jean*, le nom de الكله est donné comme étant celui de la race à laquelle appartenait le roi d'Abyssinie, et celui d'عدفه comme le nom de la résidence ou capitale du roi. Mais cela peut être attribué à une confusion

de l'écrivain arabe, avec d'autant plus de raison que les chroniques éthiopiennes ne mentionnent jamais le nom de la tribu (?) à laquelle appartenaient les rois (tous étaient de la tribu d'Israël, excepté les Zagués).

« La phrase dans laquelle se lit le nom du roi d'Abyssinie suggère aussi quelques observations : Et le nom du roi [qui régnait] à cette époque était لالبله, fils de شنوده, son nom signifie الاسد (le lion). Or la glose — qui signifie le lion — est donnée dans deux livres à propos d'autres noms propres de personnages d'Éthiopie, mais relativement au mot **ወናግ**. Ainsi, dans le *Futuh al-Habasha* (éd. Basset, p. ٢٥, l. 12), on dit que وناج جان, dans la langue des Abyssins, signifie اسد الملك (lion du roi), et dans la *Chronique éthiopienne* (éd. Basset, p. 13, l. 16), il est dit également que **ወናግ** signifie **አንበሳ** (lion). Je ne sais pas en quelle langue de l'Éthiopie **ወናግ** signifie lion, mais une glose deux fois répétée dans des ouvrages si différents doit avoir une base dans une tradition éthiopienne. Le mot **ወናግ** ou **አንበሳ** n'entre dans la composition d'aucun des noms des rois de la dynastie des Zagués; mais il se trouve dans ceux de leurs prédécesseurs immédiats, savoir **አንበሳ ፡ ውድም** (lion du désert?) et **ድግና ፡ ዠን**, peut-être **ወናግ ፡ ዠን** (lion du roi); mais ces rois paraissent avoir vécu au xᵉ siècle.

« Si le mot لالبله est la transcription de **ላሊበላ**, ce qui est possible, puisque la femme du roi se nommait مسقل كبرى, qui est **መስቀል ፡ ክብራ** (*Vie de Lalibala*, éd Perruchon, p. 31, l. 2), conforme à la tradition éthiopienne, on ne doit pas oublier que, d'après une autre tradition éthiopienne, le mot **ላሊበላ** signifie **ንህብ ፡ አእመረ ፡ ጸጋሁ** (*Vie de Lalibala*, p. 12, l. 14-15). Quoique ces gloses explicatives ne méritent pas un grand crédit, elles ne doivent pas cependant être négligées, parce que généralement elles représentent une tradition et un malentendu. »

F. M. ESTEVES PEREIRA.

# BIBLIOGRAPHIE

Stanley A. Cook, *A. Glossary of the Aramaic Inscriptions*. Cambridge, 1898. — Mark Lidzbarski, *Handbuch der Nordsemitischen Epigraphik nebst ausgewählten Inschriften*, I. Text; II. Tafeln. Weimar, Verlag von Emil Felber, 1898.

L'épigraphie araméenne présentait pendant longtemps le seul intérêt de son onamastique ; les découvertes récentes ayant mis au iour des textes plus étendus, le besoin s'est fait sentir de réunir dans un même recueil le vocabulaire tout entier. M. Cook nous offre ce travail utile, qui servira de noyau aux travaux futurs de ce genre, en raison de nouvelles découvertes épigraphiques. La provenance des mots est indiquée par des abréviations et l'interprétation est d'une sobriété louable. Ce glossaire sera accueilli avec satisfaction par les élèves en théologie à qui il facilitera l'étude de l'araméen biblique. Il va sans dire que certaines transcriptions et interprétations fournissent encore matière au doute, mais une exactitude parfaite ne peut encore être exigée à ce sujet dans l'état de nos connaissances actuelles : la quantité aujourd'hui, la qualité demain.

Le livre de M. M. Lidzbarski a pour but d'initier le public studieux aux résultats les plus intéressants de l'épigraphie des Sémites septentrionaux, à l'exclusion des Assyro-Babyloniens. Il enrichit la série des excellents manuels que les études sémitiques ont vus éclore dans les derniers temps. C'est autant un travail de patience qu'une œuvre de triage et de discernement mûrement réfléchi. Après une courte introduction annonçant que le manuel se borne à l'épigraphie phénico-hébraïque et paléo-araméenne (p. 1-3), M. L. nous présente une bibliographie qui, le supplément compris, va jusqu'à 1898 et ne contient pas moins de 1234 numéros, avec l'index des noms d'auteurs (p. 4-88). Elle est suivie d'une esquisse historique depuis les premières tentatives de déchiffrement en 1594, jusqu'à la publication du *Corpus inscriptionum semiticarum* et les découvertes récentes. Les travaux de Munk, A. Lévy, Renan, M. de Vogüé, Nöldeke, Euting, Clermont-Ganneau, J. Derenbourg, Ph. Berger, J. Halévy, D. H. Müller et W. Wright sont appréciés avec une parfaite équité. L'auteur espère que cette épigraphie loin, d'avoir dit son dernier mot, prendra un essor nouveau lorsque les innombrables tells qui jonchent la Syrie seront l'objet de fouilles méthodiques. La IVe section nous introduit au fond du sujet, sous le titre de *Realien und Formeln*. Elle concerne les données chronologiques et topographiques qui se trouvent dans les inscriptions, leur façon technique, les fraudes épigraphiques, la manière dont les personnes y sont mentionnées (p. 89-136). Elle se termine par la division des inscriptions en groupes conformes au caractère de leur contenu : inscriptions funéraires, votives, honorifiques, architecturales, historiques, actes

publics, mémoriaux, sceaux et intailles, etc., en relevant les formules qui les distinguent (p. 137-172). La partie graphique relative à l'origine de l'alphabet phénicien et aux modifications subies par les formes primitives dans les écritures postérieures, soit chez les Phéniciens eux-mêmes, soit chez les Hébreux et les Araméens, est moins largement traité. L'auteur semble avoir été gêné par les difficultés typographiques. Les trois dernières planches de l'atlas compensent en partie cette lacune. En revanche, la VI[e] section nous offre un recueil complet des mots phéniciens et araméens qui figurent dans les textes publiés jusqu'à présent et dans quelques textes encore inédits. La position du vocabulaire araméen en regard du vocabulaire phénicien sur la même colonne ne manque pas d'une certaine utilité, mais donne lieu à trop d'espaces blancs qui augmentent indûment le nombre des pages et par conséquent le prix de l'ouvrage (p. 173-388). Enfin, la partie linguistique qui termine le volume, combine heureusement, malgré sa grande concision, l'exactitude scientifique avec l'utilité pratique du meilleur aloi : le résumé grammatical est accompagné d'une intéressante leçon de choses reflétant l'état de la civilisation qui se dégage de ces textes (p. 389-412). Un choix des pièces les plus intéressantes forme une riche chrestomathie dont les originaux figurent dans un atlas fait en partie sur de nouveaux estampages. En l'examinant, j'ai eu la satisfaction de voir confirmée, plus que je n'espérais, la mention formelle de la foi au sort heureux des justes après leur mort. Les lignes 17 et 21-22 de la première inscription de Zindjirlî portent clairement : « l'âme de Panamou mangera et boira avec Hadad », tandis que dans mon estampage le verbe « manger » était invisible. Cela me met en bonne humeur et je n'ai pas le cœur de chicaner M. Lidzbarski d'avoir rangé le dialecte de Sam'al dans la famille araméenne ou de s'être arrêté à des idées et interprétations que je ne saurais admettre, voire de m'attribuer une erreur dont je ne me sens pas coupable[1]. Arrière les petitesses. Saluons l'ouvrage de M. Lidzbarski pour le service réel qu'il rend à l'épigraphie des Sémites septentrionaux et prédisons à son éditeur un débit des plus fructueux.

Jules Soury, *Jésus et la religion d'Israël.* Troisième édition revue et corrigée. Paris. Bibliothèque Charpentier. Eugène Fasquelle, éditeur, 1898.

En phrénologiste consommé, M. J. Soury nous offre une vie de Jésus qui forme la contre-partie de l'idéalisme courant. Au lieu

1. P. 150, note 7. J'ai, en comparant l'arabe عَمّ, supposé que le palmyrénien עם (רוחו) signifiait « oncle (de Ruhu) », dans le cas, oncle du côté maternel, je n'ai jamais pensé à lui attribuer le sens restreint de « oncle paternel » qu'il a en arabe ; voilà pourquoi les auteurs du *Corpus* n'ont trouvé rien à redire.

d'apporter des principes de progrès, le prédicateur galiléen se serait borné à combattre la société de son temps au nom d'une légalité plus rigoureuse et au gré d'impulsions constitutives issues d'un état cérébral particulier. L'histoire religieuse d'Israël est également étudiée à ce point de vue, où l'individualité est représentée par la race. On peut ne pas partager le résultat d'une enquête psychologique basée uniquement sur quelques extraits des Évangiles synoptiques ou sur des textes cunéiformes insuffisamment triés et interprétés, mais personne ne mettra en doute ni la sincérité de l'auteur, ni la finesse et la limpidité de ses analyses. Cette édition se distingue avantageusement des éditions précédentes par un ton plus calme et par des additions d'un intérêt captivant; le dernier chapitre, qui traite la question de l'immortalité de l'âme chez les peuples sémitiques, est de nature à attirer l'attention de tout lecteur curieux et sans parti pris.

Carra de Vaux, Études d'histoire orientale, *le mahométisme, le génie sémitique et le génie aryen dans l'Islam*. Paris, Honoré Champion, libraire, 9, quai Voltaire, 1898.

Exposé facile et agréable de l'histoire de l'islamisme depuis sa naissance jusqu'à nos jours. Les vies des personnages les plus remarquables des sectes plus ou moins orthodoxes du mahométisme sont racontées avec un charme intense. Le savant auteur résume, sous le titre de génie sémitique, les principes fondamentaux du Coran et de la tradition musulmane, qui ont leur origine dans le judaïsme, et regarde comme une réaction aryenne l'idée mahdiste ainsi que les systèmes non orthodoxes des Chiites, des Ismaéliens, des Soufis et du moderne babisme. Cependant, la croyance à l'existence occulte du Mahdi se relie très étroitement aux notions du Messie caché qui se trouvent dans les apocryphes juifs antérieurs au christianisme. L'expression génie *aryen* aurait aussi, sans le moindre désavantage, pu être remplacée par *mysticisme grec*, car la divinisation des chefs religieux est inconnue au zoroastrisme. A la naissance de l'islam, l'Irac fourmillait de sectes gnostiques chez lesquelles les avatars divins étaient facilement admis. C'est là que les excentricités du chiisme et du druzisme avec leurs rameaux modernes ont pris racine. Quant au brahmanisme de l'Inde, qui a éte toujours repoussé par la Perse, il ne peut avoir exercé aucune influence sur la formation des hérésies musulmanes.

*Die Worte Jesu mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache erörtert* von Gustav Dalman, Ao. Professor der Theologie in Leipzig. Band I, *Einleitung und wichtige Begriffe, nebst Anhang* : *Messianische Texte*. Leipzig, J. C. Heinrichs'sche Buchhandlung, 1898. Preis M. 8,50; Messianische Texte allein, M. 50.

Que la langue araméenne ait été l'idiome populaire des juifs pa-

lestiniens au temps de Jésus, c'est aujourd'hui un fait incontestable; il reste à savoir si l'évangile primitif, qui est la source commune des trois évangiles synoptiques, était rédigé dans cet idiome populaire ou bien en hébreu qui était resté la langue de l'historiographie, du rituel et de l'instruction scolaire. M. G. Dalman, que de nombreuses publications sur l'aramaïsme juif ont mis au rang des premières autorités sur la matière, se déclare décidément pour la solution affirmative. Les preuves qu'il apporte à l'appui sont d'une force et d'une abondance remarquables. Nous ne pouvons que résumer les divisions principales de cette importante étude : Expressions qui sont à la fois hébraïques et judéo-araméennes p. 16-32); prétendues preuves d'un proto-évangile hébreu (p. 34-45); témoignages en faveur d'un proto-évangile araméen (p. 45-57); méthode et recherches préliminaires (p. 57-62); choix du dialecte (p. 63-72). Après cette étude préparatoire, M. Dalman passe à dégager la forme originale que les conceptions importantes ont dû revêtir dans la bouche de Jésus. La série débute par un examen approfondi du terme qui exprime l'idée de la domination divine (*die Gottesherrschaft*), מלכות שמים = מלכותא דשמיא, dans ses diverses combinaisons avec d'autres expressions (p. 75-120). L'auteur cherche à établir que cette expression a prise dans les *logia* de Jésus un sens particulier qu'il n'avait pas chez les juifs, au moins chez le plus grand nombre d'entre eux, savoir une domination dont Dieu seul sera le facteur, à l'opposé de la conception générale exagérée encore par les Zélotes, d'après laquelle le Messie et le peuple lui-même contribueront à faire cesser la domination étrangère. J'avoue ne point savoir quelles sont ces puissances hostiles dans la vie intérieure de l'homme que le royaume de Dieu était destiné à écarter d'abord par la parole de l'Annonce et du miracle (Nicht die Herrschaft der Fremden über die Nation, sondern aller gottfeindlichen Mächte im Innenleben der Menschen will die Gottesherrschaft beseitigen, p. 113). S'agit-il de puissances sataniques, comme cela en a bien l'air, pourquoi ne pas le dire plus clairement? Ses divisions suivantes sont consacrées aux termes signifiant « éon » (עולם, עלם, p. 120-126), « vie éternelle » ou « vie » tout court (p. 127-132), « monde », idée qu'on a tardivement exprimée par עולם (p. 133-146), « Seigneur » pour Dieu (p. 146-150), « père céleste » ou « père » seul (p. 150-159). Puis viennent diverses autres désignations de Dieu (p. 159-167), locutions prudentes relatives à Dieu (p. 167-191), fils de l'homme (191-237), Christ (p. 237-259), fils de David (260-266), le « Seigneur » et « Maître » comme désignation de Jésus (p. 266-272 et 272-280). Les textes messianiques annexés sont des passages tirés des oracles sibyllins et des Psaumes salomoniens en grec, des extraits des livres d'Hénoch, de l'Apocalypse, de Baruch et du quatrième livre d'Esdras en traduction allemande. La partie hébraïque contient les 18 bénédictions et leur abrégé (הביננו) en recensions palestiniennes

et babyloniennes, ainsi que la prière dite עלינו לשבח et 3 complaintes pour le 9 Ab. L'araméen postbiblique est représenté par les deux קדיש et par un cantique pour la fête de Simḥath Tora. C'est la première fois que la question relative à la langue de Jésus a été traitée avec tant de méthode et de compétence. Sa lecture m'a procuré à la fois le plaisir qu'on ressent devant une œuvre originale et la satisfaction de voir l'effondrement piteux du rationalisme prétendu critique qui fait de Jésus un simple prophète ayant pour but suprême la destruction de la théocratie pharisienne. J'ai toujours protesté contre une transformation aussi matérielle de l'idéal chrétien qui est seul en état d'expliquer sa merveilleuse propagation. Oui, « Jésus se sent être d'essence surhumaine et posséder les prérogatives divines; il opère des miracles par sa seule parole, il commande aux forces cosmiques, aux anges et aux démons; la mort même ne l'empêchera pas de revenir au moment prévu, revêtu de la majesté de l'Être suprême. S'il accepte d'être le Messie, c'est dans un sens qui dépasse l'horizon du monothéisme de ses contemporains » (p. 258-259). C'est à prendre ou à laisser; mais qu'on ne nous donne pas un prophète pour un dieu; l'histoire perdra au change.

Alfred Loisy, *Le monstre Rahab et l'histoire biblique de la création* (Lecture faite à la séance générale de la Société asiatique du 22 juin 1898 et parue dans le *Journal asiatique*, au numéro d'août de la même année).

La mythologie sémitique doit sa base scientifique aux découvertes épigraphiques de la dernière moitié de notre siècle et tout spécialement aux découvertes assyriologiques. Malgré sa jeunesse, elle a déjà rendu d'éminents services aux études de l'ancienne littérature des Hébreux. Beaucoup de récits bibliques relatifs à la création et au déluge ont leur prototype dans l'épopée assyro-babylonienne, et bien des métaphores employées par les prophètes proviennent de croyances mythologiques antérieures au monothéisme. L'étude de M. Loisy appartient à cette catégorie de recherches si neuves et si attrayantes. Malgré son titre, elle se compose de deux parties séparées : 1° Considérations sur le monstre *Rahab*; 2° Discussion générale sur l'âge des emprunts faits par les auteurs bibliques aux légendes babyloniennes. Si je ne me trompe, M. Loisy avait tout d'abord l'intention de faire un compte rendu de l'ouvrage de M. Gunkel, intitulé *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, qui a paru en 1895 et où, entre beaucoup d'autres choses, ces deux sujets ont été traités tout au long. De là la forme insuffisante du titre, qui n'indique que la première partie de l'étude, tandis qu'en réalité c'est la seconde partie qui fournit à M. Loisy l'occasion de nous faire connaître ses vues personnelles. Au sujet de *Rahab*, les deux auteurs s'accordent à y voir la personne mythique de la

déesse chaotique *Tiamat*, vaincue par Marduk. La thèse ne me paraît pas incontestable. Le vrai correspondant hébreu de *Tiamat* est *Tehom* (תהום) et on ne saisit pas la nécessité, pour les poètes juifs, de créer un nom propre nouveau. Outre cela, le mot רהב, « orgueil » (Psaumes, XL, 5) figure pour la première fois dans un nom donné à l'Égypte par Isaïe (XXX, 7), רהב הם שבת, et qu'il faut corriger en רַהְבָּהּ מָשְׁבָּת, « son orgueil est disparu », et non en רהב המשבת qui ne saurait signifier « Rahab l'immobilisé », השבית n'ayant jamais le sens de « rendre immobile ». Rahab est encore un sobriquet de l'Égypte dans les Psaumes, LXXVII, 4 et dans Isaïe, LI, 9 et LXXXX, 11, où il est associé avec תנין, une autre personnification de l'Égypte (Ézéchiel, XXIX, 3). Dans Job, IX, 13, l'expression est indécise, tandis que dans Job, XXVI, 12-13, Rahab, associé à נחש = תנין, doit encore désigner l'Égypte, car ברוחו שמים שפרה qui n'offre aucun sens imaginable, se restitue avec une grande vraisemblance en רוחוֹ יַמִּים שִׁבְּחָה (le ב initial vient du dernier ב du mot précédent, רהב), « son souffle a calmé la mer » (cf. Psaumes, LXV, 8; LXXXIX, 10). En un mot, l'existence d'une entité mythologique du nom de *Rahab* ne repose que sur des passages obscurs et évidemment corrompus. M. Loisy a parfaitement raison de récuser un grand nombre de corrections suggérées hâtivement par M. Gunkel et qui ne fournissent même pas un sens acceptable; comment n'a-t-il pas hésité à suivre sur ce point une voie si peu sûre? L'état de choses est encore moins favorable dans la deuxième partie de cette étude. A l'opposé de Gunkel, qui place les emprunts mythologiques à une date très ancienne, M. Loisy soutient, contre toute vraisemblance, que les prophètes et les autres écrivains monothéistes, même ceux du IVe siècle, auraient repris de nouveau aux Assyro-Babyloniens une foule de légendes oubliées depuis plusieurs siècles. Pour toute preuve, M. Loisy se contente de citer la description des chérubins par Ézéchiel, laquelle, malgré l'opinion très répandue, ne contient pas la moindre notion mythologique spécialement chaldéenne (voir cette *Revue*, 1898, p. 194-198). Au sujet du passage « Ton premier ancêtre a péché » (Isaïe, XLIII, 27), qui semble faire allusion à Osée, XII, 4-5, M. Loisy n'hésite pas à nous servir un commentaire que ne dédaigneraient pas les critiques les moins respectueux du texte biblique. Je le transcris littéralement :

« Là il est dit que Jacob lutta contre Dieu et fut le plus fort, puis qu'il pleura et obtint son pardon. L'incident paraît précéder l'arrivée de Jacob à Béthel, lorsqu'il se rend en Mésopotamie. Le lieu du combat était sans doute « l'arbre des pleurs » où une tradition plus récente met le tombeau de Débora, la nourrice de Rébecca (Gen., XXXV, 8) ».

Voilà une légende fraîchement inventée qui est absolument le contrepied de celle qui a été consignée dans la Genèse, XXXII, 25-31

et xxxv, 7-8. L'école grafienne peut se féliciter d'avoir gagné un adhérent résolu dans un milieu qui était jusqu'à présent réfractaire à ses théories. Mais, tout en faisant abstraction de l'absurdité d'attribuer à la Genèse et à Osée l'idée que l'homme « poussière et cendre » (Gen., xviii, 27) ait pu vaincre son créateur dans un combat singulier, puis à Osée seul la notion que le vainqueur ait été assez idiot de verser des larmes pour obtenir le pardon du vaincu, nous demandons formellement à ces critiques de quel droit ils traduisent les mots ויתחנן לו qui signifient « et il le pria », par « et il lui pardonna », sens que ce verbe n'a jamais en hébreu. Forger un nouveau mythe biblique, cela va encore, mais créer en même temps un nouveau lexique pour appuyer ses fantaisies, n'est-ce pas aller un peu loin ? J'ai montré depuis longtemps que les connaissances hébraïques de plusieurs critiques à outrance ne dépassent guère la médiocrité. Je sais gré à M. Loisy de m'en fournir un nouvel exemple. Lors de son inauguration par Salomon, le temple fut rempli d'un nuage épais, de sorte que les prêtres durent interrompre le service. A cette occasion, Salomon composa un poème dont les trois premiers vers sont ainsi conçus :

יהוה אמר לשכן בערפל
בנה בניתי בית זבל לך
מכון לשבתך עולמים (II Rois, viii, 12-13.)

Yahwé, toi qui as résolu (m. à m. « qui dit » הָאֹמֵר pour אָמַר)
d'habiter dans les ténèbres,
Je t'ai construit une maison pour y demeurer,
Un lieu de séjour pour l'éternité.

Ces paroles répondent admirablement à la situation. Mais les Septante qui contiennent l'indication que ce poème est extrait du livre des Odes, dit autrement *Yašar*, ajoutent en même temps le vers initial : Ἥλιον ἐγνώρισεν ἐν οὐρανῷ Κύριος, supposant l'hébreu שמש (ou הודיע) ידע בשמים יהוה, « le Seigneur connaît (ou fait connaître) le soleil dans les cieux ». Cette addition, tirée à un mot près, des Psaumes, civ, 19, détruit la liaison des idées, laisse le verbe אמר sans sujet et introduit dans la phrase une choquante incohérence. A force d'admettre des leçons visiblement corrompues d'un code grec (comme ἐκ γνόφου pour ἐν γνοφῳ, καινότητος pour αιωνων ou νεότητος), M. Loisy parvient à charpenter un poème de la création, analogue à celui qui, chez les Babyloniens, devait raconter l'installation de Šamaš par Marduk.

שמש הועיד בשמים יהוה
אמר לשכן מערפל

בנה בניתי בית זבל לך
מכון לשבת בחדשים

Yahwé a marqué sa place au soleil dans les cieux;
Il (lui) a dit d'habiter hors des ténèbres :
« Je t'ai bâti une maison pour (y) demeurer,
Un lieu pour y habiter, mois par mois. »

La transformation est complète. Je doute cependant que Salomon consente à endosser la paternité des fautes d'hébreu telles que l'emploi de הֵעִיד dans le sens de « marquer la place de quelqu'un » et de la construction barbare שכן מערפל. Le sage roi se demandera encore sans doute avec étonnement ce que signifie la phrase : « le soleil demeure hors des ténèbres », puis, comment les douze mentions solaires peuvent être considérées comme une seule maison. Au lieu de torturer l'hébreu et le bon sens, certains mythographes bibliques feraient mieux d'appliquer leur érudition à des besognes plus utiles[1].

J. Halévy.

1. *Errata*. P. 296, l. 3, lire « composer » pour « falsifier ». — P. 299, l. 9, effacer « ou ». — P. 312, l. 4 d'en bas, lire « et aux » pour « et ». — P. 333, l. 23, « le code sacerdotal » pour « l'Exode, xxvi ». — P. 334, l. 8, « de la » pour « de ». — P. 350, l. 21, « celui » pour « celle ». — P. 351, l. 13, « dépassent souvent » pour « dépassent ». — P. 353, l. 7 d'en bas, « 83 » pour « 60 » et « de plus de huit jours » pour « de six jours ». — P. 355, l. 3, « d'un état matériel » pour « d'un matériel ». — P. 382, note, יַרְבֵּן pour יְרַבֵּן.

*L'Éditeur-Gérant :* E. Leroux.

Paris. — Imprimerie G. Maurin, 71, rue de Rennes.

---

Paris. — Imprimerie G. Maurin, 71, rue de Rennes.

# REVUE SÉMITIQUE

## D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECUEIL TRIMESTRIEL




*Directeur : J. HALÉVY*

**Prix d'Abonnement : Un an, 20 fr.**

7e ANNÉE. — AVRIL 1899.

SOMMAIRE



PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

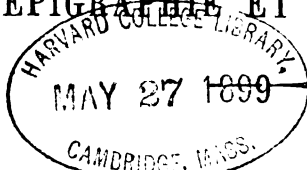
LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE
DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES, ETC.

28, RUE BONAPARTE, 28.

**Adresser les communications concernant la rédaction à M. J. HALÉVY.
26, rue Aumaire.**

# REVUE SÉMITIQUE

## D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE




## RECHERCHES BIBLIQUES

### L'Auteur sacerdotal et les Prophètes.

(*Suite.*)

### LES GRANDS PROPHÈTES

### Isaïe Ier.

(*Suite.*)

### G. — XVII, 9.

Le texte hébreu est visiblement corrompu ; les Septante nous fournissent le moyen de le corriger. Au lieu des mots inintelligibles ערי מעוזו כעזובת החרש והאמיר, « (en ce jour) les villes de son refuge seront comme l'abandon de la haute forêt et de la cime (qu'ils ont abandonnées devant les enfants d'Israël) », le grec offre : *ἔσονται αἱ πόλεις σου ἐγκαταλελειμμέναι ὃν τρόπον ἐγκατέλειπον οἱ Ἀμοῤῥαῖοι καὶ οἱ Εὐαῖοι*, traduction qui repose sur la lecture עריך עזבת כאשר עזבו האמרי והחוי, « les villes seront abandonnées comme les avaient abandonnées les Amorrhéens et les Évéens (devant les enfants d'Israël) ». Dans cette version, les deux peuples chananéens disparus forment bien le sujet du verbe עזבו, mais l'ordre des mots est deux fois renversé et les mots מעוזו

כעזובת ne sont pas rendus. M. Duhm se facilite la tâche en rejetant toute la phrase relative אשר עזבו מפני בני ישראל, tout en conservant כעזובת, mais עזובה, ainsi que Dillmann le fait justement remarquer, ne peut signifier « villes ou bourgs abandonnés ». En admettant la première inversion, on façonnera avec les Septante le groupe עריכעזובת en עריך עזובת; le mot suivant, מעוזו, doit être corrigé כערי, et les mots החרש והאמיר en החתי והאמרי, « les Hétéens et les Amorrhéens ». Le verset tout ensemble donne un sens très satisfaisant : « En ce jour-là, tes villes seront abandonnées comme les villes des Hétéens et des Amorrhéens que ces derniers abandonnèrent devant les enfants d'Israël, et elles deviendront une solitude. » L'allusion au Lévitique, XVIII, 24-28, est des plus claires : la terre avait rejeté les Chananéens à cause de leurs coutumes détestables et les Israélites ont pris leur place; maintenant, Israël étant devenu presque aussi coupable que les Chananéens, la terre deviendra déserte à l'exception de Jérusalem. Outre cela, la mention des Hétéens comme ayant jadis habité la Judée est conforme à la donnée unique du narrateur sacerdotal, qui met Abraham en rapport avec les Hétéens d'Hébron (Genèse, XXIII, 3-20). Quant à l'origine isaïque de notre verset, M. Duhm l'accepte formellement; espérons qu'il n'en récusera pas les conséquences.

## H. — XVIII, 1-7.

L'unité de ce chapitre avec le discours précédent ne souffre pas de contradiction et est reconnue même par la critique extrême; l'authenticité en est également admise, sauf pour le verset 7, que M. Duhm tient pour une addition plus récente, en apparence à cause de sa forme prosaïque, mais en réalité parce que la psychologie de M. Duhm se rebiffe à l'idée qu'Isaïe ait pu croire que les Éthiopiens apporteraient des offrandes au temple de Jérusalem. Le sagace exégète est plus difficile à cet égard que les païens eux-mêmes, y compris les Grecs et les Romains, qui ne se privaient pas de faire des sacrifices aux dieux de leurs alliés, voire de leurs sujets. Le

prétexte qu'Isaïe n'aurait pas répété יהוה צבאות dans le même verset, découle simplement d'une intelligence imparfaite de son contenu. Nous pouvons donc passer outre à ces scrupules quelque peu exagérés.

La difficulté vraiment sérieuse pour l'intelligence de cette péricope consiste dans le mauvais état de conservation de certains mots du verset 2 et de l'incertitude du sens de quelques autres. Le discours s'adresse au pays, ארץ, d'Éthiopie, ou plutôt, en ajoutant מושל (cf. XVI, 1), au souverain de ce pays, visiblement Taracos (תרהקה), allié d'Ézéchias contre Sennachérib (II Rois, XVIII, 21 ; XIX, 9 = Isaïe, XXXVI, 6 ; XXVII, 9). Sur ce point l'accord est général. Par contre, en ce qui concerne le fond de ce discours, l'exégèse moderne a pris une attitude différente de l'ancienne. Les Septante et les commentateurs juifs, suivis par Luther, étaient d'avis que le prophète avait voulu inviter les Éthiopiens à envoyer des messagers de paix et d'alliance en Judée, malgré l'effrayante décadence de ses habitants et la présence de l'armée dévastatrice du roi assyrien. Dans cet ordre d'idées, le peuple destinataire dont s'occupe la seconde partie du verset 2 est le peuple de Juda. Les exégètes modernes admettent, de leur côté, que le prophète s'adresse personnellement aux ambassadeurs de Taracos présents à Jérusalem, dans le but de conclure un traité d'alliance avec Ézéchias. Adversaire par principe de tout secours étranger, Isaïe, gardant le silence sur le but principal de leur mission politique, aurait recommandé aux ambassadeurs de retourner rapidement pour annoncer à leurs nationaux la ruine prochaine et complète de la puissance assyrienne, décrétée par Yahwé. Le peuple dont il s'agit au verset 2 serait ainsi le peuple éthiopien, et les qualifications qui le concernent seraient des expressions de politesse destinées à le consoler de l'échec de ses ambassadeurs. La combinaison est séduisante; il me paraît cependant qu'Isaïe, qui n'hésita pas à se dépouiller du gros de ses vêtements et à marcher nu-pieds pour symboliser les captifs égypto éthiopiens (Isaïe, XX, 3-4), possédait difficilement les qualités d'un politicien aussi rusé. Ajoutons que l'envoi des ambassadeurs éthiopiens à Jérusalem n'est indiqué nulle part et est en lui-même peu vraisem-

blable. Ce sont les petits royaumes de Syrie qui briguaient l'alliance de l'Égypte et non pas l'inverse. Le pharaon Nécho, qui entreprend une expédition guerrière sur le bord de l'Euphrate, ne recherche même pas le concours du roi de Juda (II Rois, XXIII, 29). Le cas de l'ambassade de Marduk-bal-idin (Merodach Baladan) auprès d'Ézéchias est exceptionnel, la Babylonie ayant été alors réduite au district de la capitale, qui seule tenait contre l'armée assyrienne, et il était urgent de préparer une diversion afin d'empêcher l'envoi de nouvelles troupes.

Ce point de vue n'est pas moins corroboré par des raisons exégétiques. Si le prophète voulait que les ambassadeurs reprissent la route de leur pays, il n'aurait pas dit לְכוּ (2), « allez », mais שׁוּבוּ, « retournez » ; il aurait de même fait précéder le mot גוי par עמכם, « retournez vers votre peuple, nation telle et telle »; אל־גוי seul ne saurait donc pas désigner les nationaux des ambassadeurs, mais le peuple chez qui le prophète les invite à se rendre, savoir chez celui de la Judée, où ils ne se seraient pas rendus d'eux-mêmes. Pour les autres termes qualificatifs, il suffira d'examiner d'abord ceux dont la lecture est à peu près sûre et qui ne peuvent pas se rapporter aux Éthiopiens :

*a*) Les participes passifs ממשך ומורט ne signifient pas « élancé et poli » (« gestreckt und blank »); משך exprime souvent l'idée de « traîner, tirer un fardeau » (Genèse, XXXVII, 28; Deutéronome, XXI, 3; Isaïe, V, 18); מרט, en parlant d'une personne, signifie « arracher les cheveux à quelqu'un en signe d'ignominie » (Isaïe, L, 6; Néhémie, XIII, 25). Les formes *pual* de ces verbes marquent une action violente, « fortement traîné et déshonoré ».

*b*) גוֹי קַו־קָו est traduit par « une nation pleine de force » (« Volk von Kraft »); impossible : l'arabe قوّة, « force », ne suffit pas pour bouleverser le contexte. קָו signifie « corde, ligne », et désigne surtout le cordeau employé par le maître maçon soit pour construire (Zacharie, I, 16), soit pour détruire un édifice (Isaïe, XXXIV, 11); métaphoriquement, קָו peut signi-

fier aussi bien « construction » que « démolition, ruine ». Le sens péjoratif convient, on ne peut mieux, à la teneur de notre passage.

*c*) מבוסה n'a que le sens d' « écrasement (cf. תבוסה, II Chroniques, xx, 7), défaite », et non « victoire ». On nous dit que ce mot est pris dans le sens actif d' « écrasement de l'adversaire »; je pense pourtant qu'Isaïe aurait désigné la victoire par le mot ordinaire גבורה.

*d*) אשר בזאו נהרים ארצו, quels que soient la lecture et le sens exact du verbe, on ne peut justifier la traduction de « dont le pays est sillonné de fleuves » (« dessen Land Ströme durchschneiden »), comme caractérisant la fertilité de l'Éthiopie. Le verbe ישקו est indispensable; cf. Genèse, xiii, 10. Par l'expression מעבר לנהרי כוש du verset 1, le prophète montre plutôt que l'Éthiopie l'intéresse seulement par son éloignement de la Judée, et non par la qualité de son sol. Même en supprimant ce membre de phrase, comme le fait M. Duhm, tout gratuitement d'ailleurs, un tel compliment n'aurait pas été exprimé d'une manière aussi indirecte.

L'erreur de l'exégèse que j'examine vient de l'expression עם נורא, « peuple terrible », qui semble convenir à une nation forte et guerrière. On a seulement oublié d'assurer au préalable un sens raisonnable au groupe suivant : מן הוא והלאה, qui est faussement traduit par « fort étendu » (« weit und breit »). Attribuer à Isaïe une phraséologie aussi incorrecte, tandis qu'on refuse d'admettre qu'il ait pu mettre deux fois יהוה צבאות dans le verset 7, frise trop visiblement un arbitraire bien singulier. Comme les autres expressions de notre verset ont trait à l'extrême abaissement de la nation, il il est évident que le groupe en question doit exprimer une idée analogue du même ordre, et alors la forme corrompue מן הוא והלאה se corrige avec certitude en מזרה וחליה, « nation dont la plaie et la maladie sont terribles, effrayantes ». Isaïe a emprunté cette construction à Osée, v, 13, où ces deux synonymes sont distribués le premier à Juda, le second à Éphraïm, et les rapporte tous deux à Juda; d'autre part, la détresse de la Judée est décrite comme une grave maladie

ayant envahi la tête et le cœur dans un corps couvert de plaies et d'ulcères (I, 5-6). L'abaissement a pour cause l'invasion réitérée d'armées puissantes, figurées comme des inondations intermittentes dont le courant impétueux emporte (בזזו pour בזאו; cf. XVII, 14). C'est à ce peuple terriblement malade et presque anéanti que le prophète, convaincu de sa prochaine guérison et résurrection, invite les Éthiopiens à envoyer des ambassadeurs. Le revirement se fera d'une manière éclatante, aux yeux de tous les peuples du monde, qui verront le drapeau arboré par Yahwé et entendront le son de la trompette qui annoncera l'événement. Yahwé regardera de sa demeure habituelle, du temple de Sion (Amos, I, 2), avec son calme parfait, les crimes des envahisseurs ; mais lorsque ces derniers seront près d'atteindre leur but, il les coupera comme on coupe les sarments des vignes et laissera leurs cadavres en pâture aux bêtes féroces. Le verset 7 où, comme au verset 2, il faut ajouter אל avant עם, corriger ומעם en אל עם et opérer la correction indiquée ci-dessus sur les trois mots qui viennent après נורא, explique le but réel de cette prophétie : à ce moment, on apportera de toutes parts des présents à Yahwé en Judée, au lieu qui porte son nom, savoir le mont Sion. Les Éthiopiens sont les initiateurs d'un mouvement yahwéiste qui deviendra bientôt général.

Voici la traduction intégrale du morceau :

1. O [souverain] du pays où résonne le bruit des ailes,
Situé du côté des fleuves de Cusch;
2. Qui envoies des messagers sur la mer,
Sur des barques de papyrus à la surface des eaux;
(Dis :) Allez, messagers rapides, vers la nation tiraillée et bafouée,
Vers le peuple dont les plaies et la maladie sont effrayantes,
Peuple complètement ruiné et écrasé,
Dont le pays a été dévasté par des fleuves (= des invasions).
3. (Et vous) tous qui habitez l'univers, qui demeurez sur la terre,
Vous verrez se déployer le drapeau, vous entendrez sonner la trompette !
4. Car Yahwé m'a dit :
Je resterai calme et tranquille dans ma place
Comme une chaleur pure sur l'herbe, comme un nuage de rosée dans la chaleur de la moisson.

5. Car avant la moisson, à la chute des fleurs,
Lorsque le fruit vert remplacera les fleurs,
(Yahwé) coupera les branches (de la vigne) avec des serpettes
Et détachera les rameaux à coups de hache,
6. Tous ensemble (les cadavres) seront abandonnés aux oiseaux de proie des montagnes et aux animaux de la vallée.
Les oiseaux de proie y passeront l'été et les animaux de la vallée y passeront l'hiver.
7. A ce moment, on apportera des présents à Yahwé Ṣabaoth, vers la nation tiraillée et bafouée,
Vers le peuple dont les plaies et la maladie sont effrayantes,
Peuple complètement ruiné et écrasé,
Dont le pays a été dévasté par des fleuves (= des invasions),
Vers le lieu qui porte le nom de Yahwé Ṣabaoth, la montagne de Sion.

Il est facile de voir que l'appel adressé aux Éthiopiens est purement poétique ; c'est une simple mise en scène de la prophétie annoncée dans II, 2-3. Isaïe ne distingue les Éthiopiens qu'à cause de la distance de leur pays. Il veut qu'ils envoient des messagers en Judée pour être témoins de la destruction de la formidable armée assyrienne juste au moment où elle se croira déjà maîtresse de Jérusalem. Ce miracle, espère le prophète, suffira à convaincre les païens de la puissance de Yahwé, et à les déterminer à lui apporter des présents dans son temple de Sion. L'important, pour la recherche de l'état religieux de cette époque, est qu'il ne vient jamais à l'idée d'Isaïe que ces peuples puissent construire des temples à Yahwé dans leurs propres pays. Pour lui, comme pour les autres prophètes, le yahwéisme est universel, mais son culte matériel doit rester confiné au seul temple de Jérusalem. Les païens tenaient, au contraire, à offrir des sacrifices à leurs dieux partout où ils se trouvaient, sauf à honorer en même temps les dieux locaux. On ne peut expliquer cette restriction qu'en remontant au Deutéronome, XII, 2-18, qui défend de sacrifier ailleurs que dans le lieu unique choisi par Yahwé. Il y a plus, l'expression אל מקום שם יהוה צבאות du verset 7 y est visiblement la réduction du membre de phrase כי אם אל המקום אשר יבחר יהוה אלהיכם ..... לשום את שמו שם (Deutéronome, XII, 5) ou לשכן שמו שם (*ibidem*, 11). J'ai

déjà fait remarquer depuis longtemps que cette loi a aussi empêché les Éphraïmites exilés d'établir le culte de Yahwé sur la terre étrangère. Ils ont pu contester que Jérusalem fût le lieu choisi par Yahwé; ils ont pu encore soutenir que Yahwé eût fait choix de plusieurs villes de leur pays, mais ils n'ont jamais pensé à acclimater le culte de Yahwé en dehors de la Palestine; le Deutéronome avait donc chez eux une autorité irréfragable; l'opinion de l'école critique qui considère ce code comme ayant été popularisé pour la première fois dans la dix-huitième année du règne de Josias est contredite par des faits historiques.

## I. — XIX, 1-25.

Prophétie relative à la conversion de l'Égypte. Appuyé sur la thèse développée au chapitre précédent que l'Éthiopie prendra l'initiative du mouvement yahwéiste qui s'emparera de tous les peuples, y compris le peuple envahisseur lui-même, Isaïe s'arrête tout particulièrement sur la manière dont ce mouvement se propagera dans le vieux pays des Pharaons. Là la résistance sera plus forte à vaincre. L'Égypte se croyait parfaitement en mesure de repousser l'invasion éventuelle des Assyriens, et la disparition miraculeuse de ces ennemis en Judée non seulement la laissait indifférente, mais lui fournissait l'occasion de les remplacer dans le gouvernement de l'Asie. Le miracle manquera-t-il son but par l'aveuglement de l'Égypte? Cela ne sera pas, pense Isaïe. Yahwé, monté sur un nuage rapide, s'y rendra en personne. Sa présence fera trembler les statues des faux dieux et le cœur des hommes. Il soufflera la discorde entre les habitants, l'anarchie et la tyrannie régneront partout, le Nil baissera tellement que les canaux tariront et les plantations se dessécheront. Les moyens pris pour enrayer le mal resteront sans effet et ne feront qu'affoler le peuple (1-15). Alors l'Égypte y reconnaîtra le bras de Yahwé, et le territoire de Juda lui inspirera une crainte salutaire, se doutant que les coups que Yahwé lui réserve fondront sur elle de ce côté (16-17). Pour éviter ces

coups, cinq villes égyptienues, naturellement les plus proches de la Palestine et partant les plus menacées, adopteront la langue de Chanaan (= la langue hébraïque) et prêteront serment de fidélité à Yahwé Ṣabaoth. Une de ces villes portera le nom de *ʿIr-hahéres*, « ville de la ruine », visiblement celle qui aura le plus souffert des bouleversements passés (18). Un autel et un cippe seront alors élevés en Égypte, près de la frontière, lesquels serviront de marque et de témoignage pour rappeler à Yahwé que la protection de l'Égypte lui incombe désormais (19-20). Dès lors Yahwé se fera connaître des Égyptiens, et les Égyptiens le reconnaîtront et lui rendront un culte (וַעֲבָדוּ pour וְעָבְדוּ) par des sacrifices et des offrandes et en accomplissant en son honneur les vœux qu'ils lui auraient faits. Si l'Égypte se détourne parfois du bon chemin, elle sera frappée; mais aussitôt qu'elle reviendra à Yahwé, celui-ci la guérira (21-22). En ce temps, les Assyriens et les Égyptiens, cessant leur ancienne rivalité, auront des rapports fréquents les uns avec les autres, et les deux peuples auront en commun le culte de Yahwé (וַעֲבָדוּ pour וְעָבְדוּ). Israël formera avec Assur et Miṣraïm dans le monde un objet de bénédiction que Yahwé formulera ainsi (ברכם pour ברכו) : Soyez bénis mon peuple Miṣraïm, œuvre de ma main, Assur, mon héritage, Israël (23-25).

Tout se tient étroitement uni dans cette prédiction, qui constitue la suite indispensable du chapitre XVIII qui traite de la conversion de l'Éthiopie, car du temps d'Isaïe l'Éthiopie était mêlée aux affaires de l'Égypte et en avait parfois l'hégémonie. Comme caractéristique du style isaïque, notons : קַל, « rapide » (1; cf. XVIII, 2); נע־מן (*ibidem*; cf. VIII, 4); סכסך (2; cf. IX, 10); בלע, dans le sens de « faire dévier, égarer » (3; cf. III, 12; IX, 15); ים, « Nil » (5; cf. XVIII, 2); יעץ על (13, 17; cf. VII, 5); תנופה (16; cf. XXX, 32); הניף יד (16; cf. XI, 15); יאמר ל (18; cf. IV, 3); שוב ורפא (22; cf. VI, 10); מסלה (22; cf. XI, 16); מעשה ידי, appliqué à un peuple (25; cf. XXIX, 23). Rarement un écrit ancien montre autant de marques de cohésion et d'authenticité. L'école critique ferme

cependant les yeux, et non seulement elle déclare non isaïque le chapitre tout entier, mais elle attribue même les groupes 1-17 et 18-25 à deux auteurs différents. M. Duhm place le premier au IVe siècle avant l'ère chrétienne. L'auteur aurait mis pêle-mêle toutes les calamités qui affligèrent alors l'Égypte. Le dernier roi égyptien s'était substitué à son prédécesseur Tachos; fait prisonnier à Tanis, il aurait succombé sans le secours d'Agésilaüs, et ces circonstances excitèrent les Perses à conquérir l'Égypte. C'est ce mouvement insignifiant qui se renouvelait à tout changement de trône qui aurait été décrit au verset 2. Par qui? M. Duhm nous le dit triomphalement, par un Judéen domicilié en Égypte et qui s'intéressait aux produits agricoles et industriels de ce pays (5-10). Nous regrettons que le sagace commentateur qui a découvert au verset 3 le sorcier royal Nectanabis, et au verset 4 le cruel Ochus, n'ait pas deviné les compagnons d'Agésilaüs dans les sages conseillers de Pharaon auxquels fait allusion le verset 11. Sa démonstration aurait encore été plus complète s'il avait déclaré la prévision de la terreur des dieux égyptiens comme une interpolation empruntée à la sibylle chrétienne, parallèlement à l'influence de la sibylle juive qu'il reconnaît dans 16-25, pièce écrite, selon lui, également en Égypte, mais environ deux cents ans plus tard, sous le règne d'Alexandre Jannée. Résumons l'argumentation de M. Duhm. Elle repose d'abord sur l'assertion gratuite que, d'après 16-17, l'Égypte doit avoir peur de Juda, tandis que le texte ne parle que du sol de la Judée, אדמת יהודה, en tant qu'il est la demeure de Yahwé. M. D. poursuit : « L'auteur a vécu pendant la gloire macchabéenne ; il n'est pas nécessaire d'admettre des succès guerriers contre les Égyptiens ni un motif particulier pour sa colère contre eux. Cinq villes parleront palestinien, c'est-à-dire seront peuplées de Juifs ou de clients juifs, naturellement de petites villes. Au temps de Philon, il y avait un million de Juifs en Égypte. Pour Isaïe et les temps anciens, la possibilité que les Juifs occupent cinq villes entières, et partiellement d'autres encore, n'était pas seulement improbable, mais aussi peu désirable. Alors le séjour en Égypte était une menace, et même au temps postexilique, un Juif d'Égypte pouvait seul parler

ainsi. Le nom עִיר הַהֶרֶס est bien Léontopolis, parce qu'en arabe *el-haris* est l'épithète du lion; de tels noms à demi cachés sont ordinaires dans les apocalypses. L'autel (19) est naturellement (*natürlich*) la tour haute de soixante coudées qui a été construite autour du temple par Onias IV en 160, sous le règne de Ptolémée Philométor. La maṣṣéba érigée près de la frontière ne peut pas être vérifiée, mais les Juifs égyptiens possédaient de nombreuses maṣṣéboth, et notre auteur semble distinguer la maṣṣéba limitrophe au détriment des autres. Ptolémée Philométor et sa femme Cléopâtre, qui « confièrent tout leur royaume à des Juifs », avaient des généraux juifs, parmi lesquels les fils d'Onias IV, ce à quoi fait allusion l'épithète « sauveur et combattant » du verset 20. Vu cette faveur des monarques, l'espérance que l'Égypte se convertira au judaïsme n'était pas si folle. Le prosélytisme était alors poussé par les Juifs, ainsi que le prouve la conversion des Iduméens par Jean Hyrcan. Une bonne route entre l'Égypte et la Syrie, car c'est bien le אשור de cet écrivain, était un grand désideratum du commerce judéo-égyptien, et comme la Syrie était aussi fortement peuplée de Juifs, la conversion de ce pays au judaïsme allait de soi et n'est que brièvement signalée (23). La Syrie s'appelle « œuvre de ma main », probablement pour indiquer que la royauté d'Alexandre Balas et la conversion espérée de la Syrie au judaïsme seront une œuvre de Dieu semblable à la résurrection d'Israël. Mais le fait que l'Égypte est nommée « le peuple de Yahwé » est unique dans son genre et ne s'explique pas par la conception religieuse plus ancienne. On doit y voir plutôt un témoignage caractéristique de la largeur de l'hellénisme, qui espérait la conversion des peuples au monothéisme, et qui, sans renoncer entièrement aux prérogatives du sang juif, ne les relevait guère plus que l'apôtre chrétien, Romains, IX, 4. Si l'intolérance des Romains n'était pas intervenue, ce monothéisme helléniste aurait encore obtenu quelques avantages de plus dans le monde civilisé, bien que cette largeur d'esprit, comme le prouvent les Septante, ne fût pas encore le bien commun de tous les Juifs de langue grecque[1]. »

1. *Das Buch Isaia*, p. 116-123.

Voilà une jolie collection d'affirmations audacieuses qui défient les expressions les plus claires du texte en même temps que les données historiques de l'époque des derniers Macchabées.

Notons avant tout une curieuse psychologie. Pseudo-Isaïe est terriblement fâché contre les Égyptiens juste au moment où ces derniers comblent de faveurs ses coreligionnaires, dont beaucoup parmi eux, entre autres les fils du grand prêtre, occupent les hauts commandements de l'armée, et cette haine sans rime ni raison irait ensemble avec l'annonce que l'Égypte sera bientôt le peuple de Yahwé, à l'égal d'Israël. Sans parler du sentiment de reconnaissance pour des bienfaiteurs que les Juifs ont montré au cours de leur histoire, un Juif de cette époque aurait-il pu seulement concevoir l'idée de convertir l'Égypte de force par une armée juive? Et la Syrie, pour laquelle, malgré les persécutions passées et les réticences souvent répétées, l'auteur n'aurait pas gardé la moindre rancune, comment se convertirait-elle? Est-ce par une grâce mystique venue du ciel ou bien à la suite d'une conquête judéenne? L'auteur aurait dû nous renseigner là-dessus au lieu d'en citer le fait accompli comme si c'était la chose la plus naturelle du monde. Cette espérance d'une conversion pour ainsi dire instantanée, qui est si compréhensible quand on l'applique à l'Assyrie après la ruine de son armée en Judée, devient une folie quand on l'applique à la Syrie pendant le règne d'Alexandre Jannée, le messie de Pseudo-Isaïe d'après M. Duhm.

Esquissons brièvement l'histoire de ce messie étrange.

Jannée, mis sur le trône par sa mère Salomé, après avoir obtenu quelques succès contre les gens de Ptolémaïs, est terriblement battu par Ptolémée-Latur. Pendant sa fuite, il commet les plus grandes atrocités en faisant égorger les femmes et les enfants de ceux qu'il croit être ses adversaires. Secouru par l'armée de Cléopâtre, commandée par les généraux juifs Ananias et Helcias, il reprend ses expéditions et exerce des vengeances horribles qui coûtent la vie à beaucoup de Juifs. Dès lors le peuple le prend en haine et appelle à son secours Démétrius Eucérus. Mis en fuite par ce dernier, Jannée, renforcé par dix mille volontaires qui avaient pitié de lui, bat ses

adversaires et en fait crucifier huit cents pendant le festin qu'il prépare à son retour à Jérusalem, acte de barbarie qui lui valut le surnom de «Thracique». Les derniers temps de son règne se chiffrent par une grave défaite infligée par les Arabes et des menus succès gagnés sur des villes particulières. A cause de la haine du peuple à son égard, sa femme a dû tenir sa mort secrète pendant quelque temps et se réconcilier avec les pharisiens, qui étaient ses ennemis acharnés dans toute la durée de son règne.

Cet homme sanguinaire, successivement vaincu par les Égyptiens, les Syriens et les Arabes, et détesté des siens tout autant que des peuples voisins, aurait été métamorphosé en représentant de l'époque messianique. Cette Judée, souillée de sang innocent versé par un fou furieux et atrocement ravagée par des bandes ennemies, aurait été alors, ne fût-ce qu'en imagination, la terreur de l'Égypte! Un fanatisme aveugle pour un gouvernement aussi indigne se comprendra encore de la part d'un saducéen attaché au service du roi, mais pour un Juif égyptien, qui pouvait peser dans un calme parfait les terribles malheurs qui accablaient alors la Judée, une telle excuse n'existe pas. En vérité, M. Duhm a besoin d'un Juif hellléniste afin de rapporter l'universalité du monothéisme à l'influence de l'esprit grec, et ne le trouvant pas ailleurs, il le place en Égypte, mais il perd de vue que les Juifs d'Égypte n'ont jamais cultivé la langue hébraïque et ne comprenaient même pas l'araméen. De quelque côté qu'on l'aborde, la thèse historique de M. Duhm ne se soutient pas un seul instant.

Les autres assertions de M. Duhm se réfutent en peu de mots. Ainsi le prouve l'expression ונשבעות ליהוה צבאות; il ne s'agit pas de villes juives, mais d'Égyptiens ralliés; הרס est « ruine », non « lion »; une tour haute de soixante coudées n'est pas un autel et des maṣṣeboth n'ont jamais existé chez les Juifs d'Égypte; les généraux juifs de Cléopâtre ont bien remporté la victoire sur le fils rebelle de celle-ci, Ptolémée Latur, mais non sur des oppresseurs, לְחֲצִים; l'espérance que Ptolémée Philométor et son épouse Cléopâtre se convertiraient au judaïsme est d'autant plus folle que la reine avait un mo-

ment l'intention de s'emparer de la Judée. Il est également faux que Jean Hyrcan ait converti les Iduméens par esprit de prosélytisme : ces bandes turbulentes menaçaient continuellement la sécurité des villes juives limitrophes, et, ne pouvant les exterminer, il a pris le parti de les rattacher par des liens religieux. C'était aussi le cas des Ituréens, convertis par Alexandre Jannée. L'idée que le prophète désirait la formation d'une bonne route ralliant l'Égypte à la Syrie dans un but commercial ne fait pas honneur au rationnalisme moderne. La conversion espérée d'Alexandre Balas par un auteur alexandrin est aussi une trouvaille dont peu de personnes féliciteront M. Duhm. Enfin, s'il est un fait que l'hellénisme juif avait des tendances universalistes, il les devait non à la philosophie grecque, mais aux enseignements des prophètes : l'apôtre Paul, qui introduit cette doctrine dans le christianisme naissant, se vante de son origine palestinienne et n'a jamais été en Égypte.

Après avoir établi la source isaïque de notre chapitre sur une base inébranlable, nous passons à signaler certaines idées ou expressions qui nous semblent remonter au Pentateuque ; elles sont peu nombreuses, mais fort caractéristiques. La terreur des idoles égyptiennes devant l'apparition de Yahwé (1) est une répétition explicative de l'Exode, XII, 2 (cf. Deutéronome, XXXIII, 4 ; I Samuel, V, 1-5) ; l'autel comme signe de ralliement rappelle l'histoire des tribus transjordaniques au temps de Josué (Josué, XXII) ; la locution ונודע יהוה ל (21) est copiée sur l'Exode, VI, 3 ; celle יהיה ישראל־ברכה (24) fait allusion au והיה ברכה de la Genèse, XII, 2 ; enfin l'expression נחלתי ישראל a pour prototype le עם נחלה du Deutéronome, IV, 20. Isaïe annonce l'accomplissement prochain du plan tracé par le Pentateuque ; il n'invente rien.

## J. — XXII, 1-14.

Comme M. Duhm, nous voyons dans le groupe 1-7 une description d'événements futurs, et dans 8-14 un récit d'événements passés, mais nous lui contestons le droit de séparer

ces deux groupes l'un de l'autre, soit par leur teneur, soit par un intervalle de temps quelconque. La raison tirée de la différence métrique n'a guère de poids perceptible. La situation bien comprise, l'unité de l'admonestation ressort d'elle-même. Écartons avant tout l'idée assez singulière de M. Duhm, qui entend par גיא חזיון (1 et 5) une forteresse inconnue, située dans une vallée et pourvue de hautes murailles, au voisinage d'œuvres de défense détachées établies sur les montagnes environnantes. Jamais les prophètes n'ont adressé un discours à une autre ville que Jérusalem. Nous donnerons plus loin l'explication de ce nom. Voici maintenant les circonstances qui ont fourni matière à l'apostrophe du prophète et que nous devons au récit de II Chroniques, xxxii, 1-8. Sennachérib, que ses luttes avec Mardukbaliddin avaient longtemps retenu en Babylonie, arrive rapidement en Judée du côté de la Philistée et s'empare des forteresses judéennes de l'ouest. Dans l'entretemps Ézéchias, résolu à la résistance, poussa ardemment la réparation des murs de Jérusalem, fit conduire l'eau des sources extérieures dans l'intérieur des fortifications, et distribua au peuple une grande quantité d'armes offensives et défensives qu'il avait tirées de l'arsenal construit par Salomon et nommé « maison de la forêt », בית היער, à cause des nombreuses colonnes de bois qui s'y trouvaient (I Rois, vii, 2 et suivants). Peu confiant dans l'efficacité de ces travaux et profondément affligé du sort des habitants des villes prises par l'ennemi, Isaïe était d'avis qu'on célébrât un jour d'affliction publique, inauguré par une cérémonie religieuse, afin de se rendre favorable la Divinité protectrice. Non seulement on ne voulait pas y observer le jour de recueillement, mais on l'a passé dans la joie la plus effrénée et dans de copieux festins, pendant lesquels on a entendu proférer d'une manière plus ou moins ironique la bravade populacière : « Mangeons et buvons, car nous mourrons demain. » C'est alors que le prophète exaspéré lança contre Jérusalem sa terrible apostrophe, dans laquelle il prévoit le bouleversement de la ville causé par la défaite de l'armée et par la transportation violente des habitants de la campagne, ainsi que par l'attaque furieuse des auxiliaires ennemis contre les murs de Jérusalem. Avec le génie poétique

qui le distingue, Isaïe, en faisant précéder la description des faits passés (8-14) par celle d'événements entrevus (1-7), a considérablement rehaussé l'effet de son discours, dont l'interrogation du verset initial et l'âpreté implacable du verset final ont achevé de faire un morceau incomparable.

Voici quelques remarques qui faciliteront l'intelligence de ce texte, obscurci par un certain nombre de corruptions. Jérusalem est en liesse; après avoir fait du vacarme dans les rues, on monte sur les toits pour voir la rentrée triomphante de l'armée qui, d'après les rumeurs publiques, aurait victorieusement repoussé les envahisseurs (1-2 *a*). Le prophète les détrompe : ce qui va venir est un convoi transportant les cadavres de gens qui n'ont même pas eu l'honneur de combattre pour leur patrie (2 *b*). Le verset donne des renseignements sur le sort de cette armée qui devait défendre les approches de la capitale. Au lieu de קציניך, « tes chefs », qui ne saurait former parallèle à נמצאיך (אַמִּיצַיִךְ, Septante, Duhm, n'est pas usité), « ceux des tiens qui s'y trouvaient », il faut probablement lire יֹצְאַיִךְ, « ceux des tiens qui sont sortis » récemment de la ville pour renforcer les troupes déjà placées aux alentours. De ces deux troupes, l'une, s'étant aussitôt débandée à la vue de l'ennemi, s'est fait transpercer (דֻּקְּרוּ pour אסרו) sans même se défendre avec l'arc (מקשת), l'autre s'est laissé faire prisonnière également après une longue fuite. Le prophète, inconsolable (4) de tant de malheur et de honte, peint enfin le jour du suprême trouble, lorsque, à Gê Hizzâyôn-Jérusalem, les sapeurs ennemis commenceront leurs opérations de démolition sous le cri sauvage « à la montagne! » (5). La tentative d'empêcher cette œuvre de destruction en faisant des sorties ne sera pas possible; ceux qui s'y hasarderaient trouveraient les guerriers ennemis, et parmi eux, les auxiliaires d'Élam, d'Aram (אֲרָם pour אדם) et de Qîr (6), prêts à la charge et se dirigeant vers la grande porte (7). La seconde partie est claire, à l'exception du verbe ראיתם (9) qui laisse en suspens la proposition, laquelle ne se relie pas à la phrase suivante. En lisant רִפֵּאתֶם, « vous avez réparé » (I Rois, XVIII, 30), toute

difficulté disparaît. Voici la traduction intégrale du discours :

1. Qu'as-tu donc, (ô ville), pour que tu sois montée tout entière sur les toits?
2. (Ville) pleine de tumulte, ville bruyante, cité joyeuse, tes morts n'ont pas été tués par l'épée, ni morts dans la bataille.
3. Tous ceux qui sont sortis, totalement débandés, ont été transpercés sans faire usage de leur arc ; tous ceux qui se trouvaient (dehors) ont été faits prisonniers, eux qui fuyaient si loin !
4. C'est pourquoi je dis : Laissez-moi, je veux pleurer amèrement ; n'insistez pas pour me consoler du malheur de la fille de mon peuple.
5. Car le Seigneur Yahwé Ṣabaoth (vous réserve) un jour de confusion, d'écrasement et d'égarement, (lorsqu'on aura vu), à Gê-Hizzâyôn, les sapeurs (ennemis) poussant le cri « à la montagne ! ».
6. (Lorsqu'on aura vu) Élam le carquois levé, Aram avec des chars attelés de coursiers et Qir au bouclier découvert.
7. (Lorsqu'on aura vu) toutes tes vallées pleines de chars (d'autres guerriers) et les cavaliers poussant droit vers la porte.

II

8. Vous avez découvert le voile de Juda et vous avez jeté des regards sur les armes de la Maison de la Forêt.
9. Vous avez réparé les nombreuses crevasses de la ville de David et vous avez captivé les eaux de la piscine inférieure.
10. Vous avez fait le dénombrement des maisons de Jérusalem et vous en avez démoli plusieurs pour fortifier le mur d'enceinte.
11. Vous avez fait un réservoir entre les deux murs pour les eaux de l'ancienne piscine, mais vous n'avez pas dirigé vos regards vers (Dieu) qui est l'auteur de la (ville), et vous n'avez pas vu (= demandé la protection de) celui qui l'a depuis longtemps organisée.
12. Le Seigneur Yahwé Ṣabaoth (vous) a invités ce jour-là (à une cérémonie de) pleurs, de gémissements, d'arrachements de cheveux, de prises de cilice,
13. Et voici de la joie, de l'allégresse ; on tue des bœufs, on immole des moutons ; on mange de la viande et on boit du vin (en disant) : « Mangeons et buvons, car nous mourrons demain ! »
14. Yahwé Ṣabaoth m'a dit à l'oreille que ce crime ne vous sera pas pardonné jusqu'à la mort. Yahwé Ṣabaoth l'a dit.

Inutile d'insister davantage sur l'origine isaïque des deux parties de ce discours. Au point de vue de la littérature comparée, nous nous arrêterons aux deux considérations suivantes :

Si on laisse de côté le mot גיא, « vallée », dont l'emploi se justifie par le désir du poète de former une antithèse avec הַר, « montagne » (5), le nom symbolique de Jérusalem est uniquement חִזָּיוֹן, « vision ». Les commentateurs rabbiniques entendent par cette désignation « la ville des prophéties », tandis que Dillmann, d'accord avec les auteurs qu'il cite, y voit le nom du quartier de la ville basse où habitait le prophète. Le caractère peu satisfaisant de ces explications saute aux yeux et se passe de tout autre argument. La solution de l'énigme réside dans les suffixes féminins des participes עשיה et יצרה (11), qui se rapportent clairement à Jérusalem mentionnée au verset précédent, et ne doivent nullement être entendus dans un sens neutre comprenant l'ensemble d'objets indéterminés, comme l'admet M. Duhm, qui en tire une thèse prophétique peu en situation dans cet endroit. Le prophète reproche simplement aux Hiérosolymitains de soigner matériellement la ville sans invoquer en même temps Yahwé, qui en est le véritable auteur et organisateur depuis le début de la nationalité juive (מרחוק, cf. Jérémie, XXXI, 3). On sait que le prestige de Jérusalem sur les autres sanctuaires de la Palestine n'est formellement annoncé que dans la Genèse, XXII, 10, qui, jouant sur le nom de מוריה qui forme assonance avec מראה יה, « vu par Yahwé », et probablement aussi sur ירושלם assimilé à יראה־שלם, « le Parfait le voit », fait nommer l'endroit par Abraham יהוה יראה, « (ville) que Yahwé voit », c'est-à-dire « contemple avec plaisir ». Isaïe exprime l'idée du prestige attaché à Jérusalem par le nom abstrait et symbolique חזיון, « vue, vision », une forme abstraite tirée du verbe ראה n'étant pas usitée en ancien hébreu. Comparez Isaïe, XXXIII, 20, où les verbes synonymes חזה et ראה sont mis en rapport l'un avec Sion, l'autre avec Jérusalem. Bref, le nom religieux חזיון de Sion-Jérusalem repose sur l'étymologie traditionnelle présentée par l'auteur d'un récit pentateutique que l'école grafienne regarde comme une composition de pièces yahwéistes et élohistes, composition qui ne peut donc pas avoir été produite peu de temps avant l'exil,

comme elle le soutient sans apporter d'ailleurs la moindre preuve.

La seconde considération a pour objet l'énumération ethnique du verset 6, qui appartient à la partie *visionnaire* du discours. L'armée assyrienne est occupée ailleurs et les Hiérosolymitains espèrent fermement que l'armée judéenne qui garde les défilés des montagnes, renforcée par un contingent qui a récemment quitté la ville, suffira à repousser l'ennemi ; le prophète *prévoit*, au contraire, que ces troupes, piteusement débandées et faites prisonnières en partie, fourniront aux vainqueurs l'occasion d'accourir en toute hâte pour attaquer les murs de Jérusalem. Il *prévoit* même que les assiégeants se composeront de trois éléments ethniques différents : Élam, Aram et Qîr. On s'est depuis longtemps étonné de la présence de troupes élamites sous les murs de Jérusalem pendant l'invasion de Sennachérib, mais on s'était aussitôt tranquillisé avec la pensée que certaines parties de villes frontières d'Élam avaient été occupées par Sargon, le prédécesseur de Sennachérib. L'échappatoire ne signifie pas grand' chose. Outre que cette occupation, purement intermittente d'ailleurs, aurait plutôt empêché les Élamites, si jaloux de leur indépendance, de faire un service d'auxiliaires dans l'armée assyrienne, Sennachérib lui-même aurait hésité à organiser les ennemis d'hier, et probablement aussi de demain, en divisions séparées de ses autres troupes. Au fait, la difficulté est infiniment plus grave, car elle se présente également au sujet des deux autres peuples de la série ; Aram et Qîr sont des peuplades encore plus méridionales, car il s'agit évidemment des Araméens de la Chaldée, et nullement de ceux de la Syrie. Quant à Qîr, c'est un pays lointain qui était considéré comme la mère-patrie de ces derniers (Amos, IX, 7). Le nom קיר (asphalte) caractérise le pays comme un territoire riche en asphalte, ce qui convient à la vallée du bas Tigre. La tentative d'identifier ce nom avec le fleuve Kour, en Géorgie, ou avec la Cirrhestique, située entre l'Oronte et l'Euphrate, ne mérite pas qu'on s'y arrête un seul instant. Les trois peuples sus-mentionnés par le prophète appartiennent au sud-est babylonien, et ont été vaincus par Sennachérib dans sa première expédition con-

tre Mardukbaliddin, roi de Babylone. Une partie notable des deux cent huit mille prisonniers qu'il emmena en Assyrie se composait d'Élamites et de diverses tribus araméennes (*Arami*) engagés au service du monarque babylonien. L'exactitude historique n'est donc pas contraire à la possibilité que les trois peuples en question aient grossi l'armée de Sennachérib. Ce qui paraît énigmatique, c'est le fait qu'Isaïe ait trouvé intéressant de les distinguer particulièrement des autres troupes assyriennes. La clarté renaît quand on reconnaît que le prophète a voulu donner du relief à sa vision en mettant en vedette les peuples sémitiques qui sont mentionnés avec les Assyriens dans la Genèse, x, 22. La série y est Élam, Assur, Arphaksad, Lud, Aram, où Lud, לוד, est sans aucun doute l'altération de קיר, Qîr; Isaïe, conformément à la situation, en a éliminé Assur, qui était l'ennemi principal, et Arphaksad, qui représentait la souche même des Abrahamides; les trois autres ont été conservés. Le hasard n'a probablement pas plus confirmé les prévisions du prophète sur ce point ethnographique que sur la marche tracée d'avance pour l'armée assyrienne dans x, 28-32. Le récit de II Rois, xviii, 17, ne mentionne pas ces peuplades; il est même certain que les sapeurs assyriens n'ont jamais mis la main à leur œuvre destructive près des murs de Jérusalem (*ibid.*, xix, 32-33; Isaïe, xxxvii, 32). L'intérêt littéraire prime ici l'intérêt historique. Nous nous contentons de savoir que la liste généalogique des Sémites orientaux de la Genèse, x, 22, que l'école grafienne attribue à l'auteur sacerdotal ou A, a été connue et exploitée par Isaïe. Cela suffit pour justifier les réserves que ses affirmations dogmatiques nous inspirent en maintes occasions.

## K. — xxiii.

L'état de conservation de ce texte laisse beaucoup à désirer et plusieurs versets ne présentent aucun sens imaginable. Mais tandis que Dillmann, en relevant un grand nombre d'expressions isaïques, y voit un noyau authentique remanié par un auteur contemporain de Jérémie, M. Duhm le regarde comme

un factum en partie du règne d'Artaxerxès Ochus, le destructeur de Sidon, en partie du temps de la prise de Tyr par Alexandre le Grand. Après un siècle de critique scientifique, n'est-il pas regrettable d'avoir à rappeler ce principe primordial qu'une chose incomprise ne doit former l'objet d'aucun jugement? Passons donc l'éponge sur ces considérations plus ou moins divinatoires et concentrons tout d'abord notre attention sur la forme matérielle de ce chapitre, pour voir si les incohérences que l'on y remarque sont primitives, ou dues seulement à de fausses leçons purement fortuites et susceptibles d'être corrigées d'après la méthode philologique ordinaire. Pour atteindre ce but, je soumettrai chaque verset à un commentaire aussi bref que possible.

Verset 1. Oracle sur Tyr (מַשָּׂא צֹר). Il ne s'agit ni de la destruction de Sidon ni de celle de la Phénicie en général (Dillm., Duhm). Les navires (= navigateurs) de Tharsis prêts à rentrer chez eux gémissent parce que des brigands sont entrés dans leurs maisons (כִּי שֹׁדְדִם בֵּיתָם בָּאוּ au lieu de la leçon impossible : כי שדד מבית מבוא), naturellement pour remplacer les propriétaires absents. Ce malheur leur a été révélé d'avance par l'état de l'île de Chypre, qui a commencé à recevoir les fugitifs de Tyr (v. 12).

Verset 2 *a*. « Restez silencieux » (דֹּמּוּ) en signe de deuil (Job, xxxi, 34; Ézéchiel, xxiv, 17); 2 *b* et 3 décrivent la prospérité coutumière de Tyr, bondée de négociants sidoniens (סֹחֲרֵי pour סחר) et d'autres voyageurs sur mer.

Verset 3. Sa population, quoique trop dense, était pourtant abondamment pourvue de provisions, grâce aux denrées importées (הביאו לך pour תבואתה) d'Égypte par voie de mer (ובמים רבים).

Verset 4. Sidon, l'ancienne métropole de la Phénicie, rougit à la chute de sa colonie. — Le mot ים, est une variante moins bonne que מָעֹז הַיָּם, qui est naturellement Tyr.

Verset 5. כאשר שמע למצרים יחילו כשמע צר ne signifie rien du tout; lisez : כְּאִשָּׁה זוֹעָקָה וּמְצֵרָה יָחִילוּ לְשֵׁמַע צֹר, « comme une femme qui crie accablée de douleurs (Jérémie,

XLVIII, 41 ; XLIX, 22), ils trembleront à la nouvelle concernant Tyr ».

Verset 8. המעטירה, « qui procure des couronnes » faisant partie des parures portées par les riches.

Verset 10. Lisez אניה au lieu de כיאר. — מזח, « ceinture ornée » (Psaumes, CIX, 19), article important du commerce phénicien (Proverbes, XXXI, 24), est ici le symbole du commerce en général. Cependant la leçon מָעֹז pour מזח est plus probable.

Verset 11. Lire לְשַׁדֵּד מָעֻזָּהּ au lieu de לשמד מעזניה; cf. v. 14.

Verset 12. Résumé des pensées contenues au verset 7. Il s'agit de Tyr, mais l'expression « vierge fille de Sidon » au lieu de « vierge fille de Tyr » a été déterminée par l'épithète de « courtisane » que le poète lui donne dans 16-18.

Verset 13. Annonce de la destruction de la Chaldée, c'est-à-dire de Babylone, par les Assyriens. — ארץ, sous-entendu יֹשֵׁב; cf. XVIII, 1. — לא היה impossible; lisez כְּאַיִן הָיָה, « s'est évanoui, a disparu » (Isaïe, XLI, 11-12); la leçon abrégée 'כא a été mal corrigée en לא. — יסד ל signifie « destiner à » (Habacuc, I, 12). — ציים, « animaux du désert » (Isaïe, XIII, 21). — הקימו impossible, lisez הֵשַׁמּוּ, « ont ruiné ». — עוררו, faute pour עַרְעֲרוּ, « ont sapé » (Jérémie, LI, 50).

Verset 15. La locution והיה ביום ההוא marque ici le point de départ : « à partir de ce jour » (cf. X, 20), à savoir, le jour où Tyr fut occupée par les brigands (v. 1). — ונשכחת, à sous-entendre תִּהְיֶה. — מלך אחד, « un certain roi », allusion visible à quelque roi fabuleux que la légende faisait revenir après soixante-dix ans d'absence. — כשירת, allégement de כְּבְשִׁירַת, « comme (ce qui est dit dans) le chant de la courtisane » (Dillmann). Le verset suivant donne cette chansonnette populaire.

Verset 17. Les épithètes péjoratives du commerce אתנן et

זנה ont été déterminées par la comparaison avec la courtisane du verset précédent.

Verset 18. Le changement de אתנן en קֹדֶשׁ forme une antithèse voulue : le gain jadis impur de Tyr servira désormais à nourrir et à habiller les pauvres qui sont assis devant le temple de Yahwé pour demander la charité aux passants. Ces pauvres se composaient en grande partie de lévites et d'étrangers affiliés au monothéisme, הלוי והגר (Deutéronome, xiv, 29; xxvi, 12-13).

TRADUCTION

1. Oracle contre Tyr :
Gémissez, navigateurs de Tarsis, car des brigands sont entrés dans leur maison.
(Ce désastre) leur a été révélé en quittant le pays de Kittîm.
2. Prenez le deuil, ô habitants de l'île!
Ile jadis pleine de négociants sidoniens et de voyageurs sur mer,
3. Ile à qui, par les grandes eaux, on expédiait le grain du Sihor, la moisson du Nil,
Et qui fut (= incarnait) le commerce des peuples!
4. Rougis, ô Sidon! car la citadelle de la mer (= Tyr) semble dire :
« Je n'ai pas eu de douleurs, je n'ai pas enfanté,
Je n'ai pas élevé de garçons, je n'ai pas élevé de jeunes filles. »
5. Comme une femme qui crie accablée de douleurs,
Ainsi trembleront-ils à la (mauvaise) nouvelle de Tyr.
6. Passez à Tarsis, gémissez, ô habitants de l'île!
7. Est-ce bien votre (ville) joyeuse, à l'origine si ancienne,
Qui se met en mouvement pour chercher un asile au loin?
8. Qui a décidé cela contre Tyr, distributrice de couronnes,
Dont les commerçants sont des princes, les négociants, les honorés de la terre?
9. C'est Yahwé Sabaoth qui l'a décidé afin de ternir la plus belle parure,
Afin d'avilir tous les honorés de la terre.
10. Repasse dans ton pays, ô navigateur de Tarsis, il n'y a plus de refuge!
11. Yahwé a étendu la main sur la mer, il a fait trembler les royaumes;
Il a donné contre Chanaan l'ordre de détruire son lieu de refuge.
12. Il a dit : Tu ne seras plus joyeuse, vierge déshonorée, fille de Sidon!
Lève-toi, passe à Kittîm; même là, tu n'auras point de repos.

13. Voici (les gens de) la Chaldée (= Babylone), ce peuple n'existe plus;
Assur a destiné (Babylone) aux animaux du désert;
Il a démoli ses forteresses, a sapé ses palais, l'a changée en ruine.
14. Gémissez, navigateurs de Tarsis, car votre citadelle a été ravagée!
15. Dès lors Tyr restera oubliée pendant soixante-dix ans, la durée d'un certain roi.
Après cet intervalle, il arrivera à Tyr ce qui se dit dans la chanson de la courtisane :
16. « Prends le kinnor, parcours la ville, courtisane oubliée,
« Joue bien, chante beaucoup, afin qu'on se souvienne de toi! »
17. A la fin des soixante-dix ans, Yahwé visitera Tyr, qui reprendra son (ancien) gain
Et aura des rapports avec tous les royaumes de la terre.
18. Mais le gain de son commerce sera consacré à Yahwé,
On ne le mettra ni dans les trésors, ni dans les magasins;
Il sera (donné) à ceux qui sont assis devant (la maison de) Yahwé,
Afin qu'ils aient à manger à satiété et à s'habiller magnifiquement.

Nous avons conservé le texte dans son intégralité, et cependant rien ne vient troubler l'unité de la conception, qui a été une vraie pierre d'achoppement pour les commentateurs modernes. Le verset 13, si malmené par des interprètes ahuris, contient la donnée la plus historique du morceau entier. Les Tyro-Sidoniens, comme les Judéens du temps d'Ézéchias (II Rois, xx, 12-13), comptaient sur la victoire des Babyloniens sur les Assyriens pour obliger ces derniers à retirer leurs troupes des pays occidentaux, et par conséquent aussi de la Phénicie. Le prophète leur enlève cette mince lueur d'espérance en leur annonçant la destruction totale de Babylone par l'ennemi commun, Assur, qui, tenant garnison à Tyr, ne permettra pas aux réfugiés et aux navigateurs de reprendre possession de leurs habitations et de continuer leur commerce. Tyr, à défaut de tout trafic, restera dans le marasme pendant soixante-dix ans, et ce n'est qu'après ce laps de temps qu'elle aura assez d'énergie pour refaire son ancienne clientèle. Mais alors le profit net réalisé par son commerce ne sera pas thésaurisé dans un but égoïste; il formera un fonds destiné à être

distribué aux pauvres qui attendent la charité devant la maison de Yahwé. Ce fonds suffira à leur assurer une nourriture abondante et une mise décente. Il va sans dire qu'une telle générosité de la part des Tyriens de l'avenir suppose leur conversion à la religion de Yahwé, c'est-à-dire un état similaire à celui qui est décrit aux chapitres XVIII et XIX au sujet des Éthiopiens, des Égyptiens et des Assyriens. Il y a plus, la teneur des versets 17-18 nous fournit la clé d'une énigme que tous les interprètes et moi-même avons été obligés de laisser de côté en étudiant le verset XIX, 18, qui prévoit l'existence future en Égypte de cinq villes dont les habitants parleront la langue de Chanaan et jureront par Yahwé Sabaoth. Nous avons tous pensé qu'il s'agissait de la langue hébraïque, sans pouvoir toutefois expliquer pourquoi le prophète n'a pas employé de dénomination propre et plus solennelle, שפת יהודה ou יהודית (II Rois, XVIII, 26, 28; Néhémie, XIII, 24). C'était une erreur; il s'agit réellement de la langue phénicienne telle qu'on la parlait alors dans les grands ports du pays, principalement à Tyr et à Sidon. Ce dialecte idolâtrique par excellence deviendra l'interprète de la fidélité envers Yahwé dans cinq villes de l'intérieur de l'Égypte, villes qui seront naturellement peuplées par des Tyro-Sidoniens établis en Égypte à fin de transactions commerciales. Les trois chapitres en question révèlent donc une tendance identique et aboutissent au même but. Ils sont nécessairement l'œuvre d'un seul auteur et il n'y a ni interpolation ni addition postérieures plus ou moins inconscientes. Que cet auteur ait été contemporain d'Ézéchias, cela résulte sans conteste de la mention de la destruction totale de Babylone par les Assyriens au verset 13, destruction opérée par Sennachérib dans sa première campagne contre Mardukbaliddin. A aucune époque de sa durée Babylone n'a été aussi complètement ruinée. Sous les successeurs de Sennachérib, elle s'est peu à peu relevée, et sous Nabuchodonosor II elle est de nouveau devenue la magnifique capitale de l'Asie. Depuis lors elle n'a jamais été ruinée par une attaque du dehors, mais elle est lentement déchue, surtout après la construction dans son voisinage de Séleucie et de Ctésiphon. En raison de ces faits, et vu que l'ensemble de notre chapitre ne présente

aucun trait rédactionnel qui indique un style incompatible avec celui des pièces reconnues comme authentiques, nous n'hésitons pas à l'attribuer à Isaïe Ier, tout en faisant remarquer que l'appartenance à un autre contemporain, si elle pouvait être démontrée, ne changerait rien au fond de notre résultat.

Il est temps de procéder à des considérations de littérature comparée. L'utilité nous est recommandée d'abord par l'échange constant dans cette prophétie entre Tyr et Sidon (2, 4, 12). Les amateurs d'interpolations mettent cette confusion sur le compte du pieux fraudeur, comme si la fraude était inséparable de la niaiserie. Nous avons déjà dit précédemment que notre prophète emploie le nom de Sidon dans le sens large de « Phénicie », qui appartient en propre au terme « Chanaan » (11). Il reste à trouver la source de cette désignation qui, à ce que nous sachions jusqu'à présent, n'a pas été en usage chez les Phéniciens. Elle se trouve dans la liste des fils de Chanaan de la Genèse, x, 15 et suivants, où Sidon est donné comme l'aîné de Chanaan et où Tyr n'est point mentionné. C'est la cause visible de la presque équivalence admise pour les deux noms géographiques. Ajoutons que l'emploi exceptionnel de *Chanaan* au lieu de *Sidon* au verset 11 a pour but d'éviter l'équivoque qu'il s'agit peut-être d'une citadelle particulière de la ville de Sidon. Partout ailleurs, ainsi que je viens de le dire, Sidon désigne tout le territoire phénicien.

Un autre point mérite également notre attention. L'île de Chypre, כתים, est regardée comme un pays éloigné où les Tyriens ne peuvent trouver qu'un asile temporaire (מרחוק לגור); le prophète savait donc que la population de cette île, quoique ayant reçu de bonne heure un notable contingent d'éléments phéniciens organisés en royaume, consistait en un fonds ethnique très différent. On ne saurait attribuer une connaissance ethnographique si exacte à des renseignements puisés à bonne source par la curiosité scientifique du voyant hiérosolymitain. Il semble plus raisonnable de supposer qu'il a simplement pris cette notion dans la liste des Japhétites de la Genèse, x, 4, où כתים figure parmi les fils de Yâwân, c'est-à-dire de la race grecque. La connaissance montrée par les prophètes relativement à l'origine des Araméens (Amos, IX, 7;

Isaïe, XXII, 6) et des Philistins (Amos, *l. c.*; Jérémie, XLVII, 4) émane de la même et unique source.

Disons enfin un mot sur la décadence de Tyr, fixée à soixante-dix ans aux versets 15 et 17. Que ce n'est pas un emprunt aux soixante-dix ans fixés par Jérémie pour la durée de l'exil (XXV, 11-12; XXIX, 10), c'est ce qui ressort indubitablement du motif ajouté exprès : כימי מלך אחד (15); d'autre part, le caractère isaïque de cette forme est suffisamment garanti par son parallélisme avec כשני שכיר (mieux כשנת, XXI, 16), ainsi que par les soixante-cinq ans fixés pour la disparition du royaume d'Éphraïm (VII, 8).

## L. — XXX, 18-26.

Après une décadence sans pareille viendra une époque de grâce (18). Le petit reste du peuple établi à Jérusalem rentrera en faveur auprès de Yahwé, qui en exaucera aussitôt la prière (19). Tout en ne possédant que le plus strict nécessaire, ce petit peuple s'attachera avec amour à son maître (prophète) et en suivra fidèlement l'instruction (20-21), laquelle aboutira au rejet avec mépris des idoles d'or et d'argent (22). Alors la destruction de l'ennemi national coïncidera avec une grande abondance du produit de l'agriculture, amenée par des pluies fertilisantes comme par le jaillissement de nappes d'eau sur les montagnes et les collines (25). A cette merveilleuse amélioration du sol correspondra l'augmentation de la lumière des deux principaux corps célestes : la lune deviendra aussi brillante que le soleil, qui septuplera son éclat ordinaire (26). L'effet de la grâce divine se fera simultanément sentir sur la terre et dans le ciel.

Ce groupe se rattache indissolublement aux deux versets précédents, qui décrivent la dislocation du corps national et sa réduction en un petit noyau semblable à un drapeau solitaire perché sur le sommet d'une montagne. La transition est effectuée on ne peut mieux par le verset 18 : « A cause de cela (= de ce dépérissement presque complet), Yahwé se lè-

vera (יָקוּם pour יחכה, qui ne se dit jamais de Dieu) pour vous prendre en grâce et se dressera pour vous faire miséricorde, car Yahwé est un Dieu de justice; heureux tous ceux qui espèrent en lui. » L'affirmation de M. Duhm que le passage 18-26 est l'addition du rédacteur qui cherche à consoler les Juifs du IIe siècle par l'indication de l'arrivée d'un âge d'or, découle simplement de sa conception erronée de l'eschatologie prophétique comme étant aussi dogmatique que celle du pharisćisme et du christianisme. Matériellement inexacte est sa déclaration que voici : « Le « c'est pourquoi » (וְלָכֵן) du verset 18 est si complètement impossible comme continuation du verset 17, qu'on ne peut qu'admettre que l'auteur de l'addition avait la vue tournée plutôt vers son propre supplément, XXIX, 16 et suiv., que sur le texte de l'ancien prophète. » Le psychologue a évidemment gâté le grammairien et le lexicographe, car, d'après M. Duhm, on s'attend à פודיך au lieu du premier מוריך! En revanche, l'expression ואזניך תשמענה דבר מאחריך, « tes oreilles écouteront la parole (venant) de derrière toi », ne saurait être maintenue, parce que l'image des bœufs suivis du laboureur qui les dirige (Dillmann) ou celle du père qui suit ses enfants (Duhm) ne sont pas exactes : les bœufs de labour ne sont pas dirigés par la parole, mais au moyen des cordes et de l'aiguillon; d'autre part, le père conduit ses enfants par la main au lieu de les laisser aller devant lui sur un sol raboteux où ils risquent de tomber à chaque instant. Cette idée est d'ailleurs en contradiction avec celle du verset précédent, d'après laquelle le regard du peuple se dirigera sur son directeur (Dieu représenté par le prophète). La leçon exacte me semble devoir être דְּבַר מוֹרֶיךָ, « (et tes oreilles entendront) la parole de ton maître ». Cela forme antithèse avec le reproche d'être des enfants qui refusent d'écouter l'enseignement de Yahwé (לא אבו שמע תורת יהוה, v. 9), ainsi qu'avec la phrase équivalente יען מאסכם בדבר הזה (v. 12), où il faut certainement lire י' מ' בִּדְבַר יהוה, « parce que vous rejetez la parole de Yahwé ».

Tout soupçon sur l'authenticité de ce passage étant écarté,

nous passons à examiner les versets 22 et 26 au point de vue littéraire.

Le verset 22 porte : « Et tu déclareras impurs (וְטִמֵּאתֶם pour וטמאתם) la couverture de tes idoles sculptées d'argent et le revêtement de tes idoles fondues d'or; tu les rejetteras comme un chiffon souillé, en disant : Sortez (d'ici)! » Plusieurs expressions de ce verset ne reçoivent leur vrai éclaircissement que par les rites du Pentateuque.

*a*) Le verbe טִמֵּא, dans le sens de « déclarer impur quelqu'un ou quelque chose », n'est usité que dans le Lévitique et spécialement en parlant d'impureté rituelle. La formule ordinaire est וטִמֵּא אתו הכהן (ou וְטִמְּאוֹ). Partout ailleurs, à la seule exception d'Ézéchiel, xx, 20, le verbe טמא signifie uniquement « rendre impur, contaminer, souiller ».

*b*) Le nom צִפּוּי, « plaque métallique qui sert à couvrir un objet sacré », est particulier aux passages de l'Exode, xxxviii, 17, 19, et des Nombres, xvii, 3-4, que les critiques attribuent à l'auteur sacerdotal ou A.

*c*) La forme féminine אפדה au lieu de la forme masculine אפוד ne se constate que dans la description des vêtements sacerdotaux, Exode, xxviii, 8 et xxix, 5. Isaïe a simplement emprunté le terme ancien pour orner sa phrase, tandis que l'auteur de l'Exode n'aurait eu aucune raison pour employer un terme poétique au milieu de son récit prosaïque.

*d*) La racine זרה au *qâl* signifie d'ordinaire « disperser, jeter en forme de poussière »; ici, comme le prouve la comparaison כמו דוה, il s'agit seulement de jeter au loin un objet qu'on ne veut pas voir. Or, cette signification de זרה ne se constate que dans le passage des Nombres, xvii, 2, qui précède le verset auquel le prophète a emprunté le terme צפוי cité plus haut.

*e*) Enfin, le terme hautement rituel דָּוָה, « femme menstruée », ne se trouve nulle part en dehors du Lévitique, xv, 33; xx, 18. Dans les Lamentations, i, 13, ce mot signifie « malade » en général.

Au verset 26 il est question de la septuple augmentation de la lumière du soleil. Cette idée est exprimée par les mots שבעתים כאור שבעת הימים, « sept fois, comme la lumière des sept jours ». Les commentateurs modernes font abstraction de l'article de הימים et traduisent : « comme la lumière de sept jours », c'est-à-dire additionnés ensemble. Mais, outre l'inexactitude de l'image, car sept jours nuageux peuvent fournir moins de matière lumineuse qu'un seul jour clair, שבעתים seul est suffisamment clair et surtout plus énergique que cette plate multiplication. En réalité, l'expression « comme la lumière des sept jours » fait distinctement allusion à la lumière par laquelle Dieu inaugura les sept jours de la création (Genèse, I, 3), et dont une partie sert à alimenter les luminaires célestes (*ibid.*, 14-18). La nécessité de créer de nouveaux hommes pour qu'ils puissent supporter la lumière augmentée (Duhm) est le produit du dogmatisme rationaliste moderne et ne s'est jamais présentée à l'âme poétique d'Isaïe. L'opinion que la lumière qui forme la première œuvre de la création dépassait en intensité la lumière ordinaire qui émane des corps célestes, est généralement admise, et notre prophète n'a pas manqué de la partager. L'important pour notre étude, c'est le fait qu'Isaïe a connu et exploité le récit de la création du monde en sept jours contenu dans le premier chapitre de la Genèse, qui est un document souverainement élohiste sacerdotal, auquel l'école grafienne attribue une origine exilique et même plus tardive.

## M. — xxx, 27-33.

Description de l'anéantissement de l'armée assyrienne et de la joie de Hiérosolymitains délivrés. En dehors de certaines corrections verbales indispensables, le verset 32 qui annonce la joie du peuple doit se placer après le verset 29 qui a une teneur analogue, sauf toutefois la phrase finale qui doit terminer le verset 31, qui a trait au sort d'Assur. Voici la traduction du passage :

27. Voici, le nom de Yahwé vient de loin, brûlant de colère, d'une majesté imposante (וְכָבֵד מֹרְאָה pour וכבד משאה),
Ses lèvres pleines de courroux, sa langue un feu dévorant,
28. Son souffle pareil à un torrent débordé qui brise les rochers (עַד צוּר pour עד צואר),
Pour agiter les peuples d'une agitation illusoire (לְהָנֵף הגוים תְּנֻפַת שוא pour להנפה ג' בנפת ש')
Et (pour poser) une bride trompeuse sur les joues des nations.
29. Vous aurez (partout) le chant pareil à celui de la nuit où la fête a été sanctifiée,
Une joie de cœur semblable à celle de celui qui marche au son de la flûte
Pour se rendre sur la montagne de Yahwé, vers le rocher d'Israël.
30 (32). Et tous les lieux traversés par son bâton de châtiment (מוּסָרֹה pour מוּסָדָה, Duhm) que Yahwé déposera
Éclateront de joie sous le son de tambours et de kinnors.
30. Et Yahwé fera entendre sa voix majestueuse et fera voir la puissance de son bras,
(Animé) d'une colère extrême et (lançant) des flammes de feu dévorant,
Des explosions, des ondées et des grêlons.
31. Car Assur sera brisé par la voix de Yahwé; il le frappera (יַכֵּהוּ pour יכה) avec (sa) verge
(32 c). Et il engagera contre lui une lutte de soulèvement.
33. Car le bûcher est préparé depuis longtemps; il est aussi destiné à son roi (לְמַלְכָּה pour למלך);
Sa pile a été faite profonde et large; (on y a mis) de la paille (קַשׁ pour אש, Duhm) et beaucoup de bois.
Le souffle de Yahwé y brûle comme un torrent de soufre (en incandescence).

Dans cette pièce désormais parfaitement limpide, et dont l'authenticité n'a jamais été contestée, notre étude particulière doit examiner la mention des cérémonies de fête au verset 29. Au sujet de l'expression כליל התקדש־חג, qu'on traduit unanimement par : « comme dans la nuit de l'inauguration de la fête » (Dillm. : *wie in der Nacht der Festweihe;* Duhm : *wie in der Nacht wo das Fest geweiht wird*), on a longuement discuté sur la question de savoir de quelle fête Isaïe a voulu parler. D'après Dillmann, ce serait la Pâque;

d'après M. Duhm, ce serait la fête des tabernacles, qui est le חג par excellence. Ce dernier commentateur se lance ensuite dans des spéculations assez bizarres. Il admet que c'était une sorte de réveillon dont les participants à la danse de la fête se sanctifiaient par des purifications, des abstinences, etc., et en chantant des formules anciennes, où on invitait la Divinité à venir. Comme l'année commençait avec la fête de l'automne, la nouvelle lune doit y avoir joué son rôle, et son apparition a été peut-être le signal pour le départ de la procession. Tout en félicitant M. Duhm de son ingénieux calendrier selon les rites pré-pentateutiques, nous nous permettrons de faire remarquer que כליל התקדש חג ne saurait équivaloir à כליל התקדש הקהל (ou לחג) לעשות חג. Puis, les préparatifs rituels de la fête doivent précéder la nuit de la célébration au lieu de coïncider avec elle. חג ne peut être que le complément direct de התקדש, et doit par conséquent désigner, non la fête *in abstracto*, mais le sacrifice de la fête (Exode, XXIII, 18; Malachias, II, 3; Psaumes, CXVIII, 26), qui doit être apporté par un particulier à l'état de pureté, et immolé par un prêtre aussi rituellement pur. Il devient aussitôt clair qu'il ne peut s'agir d'autre chose que de l'agneau pascal, au sujet duquel la première condition est de rigueur (Nombres, IX, 1-14). Le second cas, le défaut de prêtres purs, s'est présenté exceptionnellement au temps d'Ézéchias (II Chroniques, XXX, 3), et la Pâque a été remise au mois prochain, où on l'a célébrée saintement (ויתקדשו, *ibidem*, 15), avec une grande joie et en récitant des « louanges » de Yahwé (בשמחה גדולה ומהללים ליהוה, *ibidem*, 21); ce sont au fond les expressions : שיר, התקדש et שמחת לבב de notre verset, et on est obligé de supposer qu'Isaïe fait allusion à cette célébration, bien qu'elle ne soit pas mentionnée dans le livre des Rois. Notons toutefois que, même en faisant abstraction du récit des Chroniques, l'allusion à la Pâque au verset 29 est indubitable, car aucune autre fête n'est inaugurée par un sacrifice nocturne. A ce propos, la remarque de M. Duhm est bien curieuse : « Qu'Isaïe ait choisi précisément cette nuit (= celle de la fête des tabernacles) à titre de comparaison,

cela vient de ce qu'il considère l'œuvre de Yahwé comme quelque chose de nocturne (xvii, 14) »; il a oublié que l'objet de la comparaison n'est pas la nuit, mais le *chant* de la nuit, et que, d'après sa théorie même, la nuit de la néoménie aurait représenté une analogie plus simple et plus naturelle. Mais arrêtons-nous. La fête dont il est question dans notre verset est bien la Pâque, inaugurée par le rite nocturne de l'agneau pascal. La joie cordiale du pèlerin (הולך בחליל) se place naturellement à la même occasion, et suppose que le pèlerinage pascal au temple de Jérusalem faisait depuis longtemps partie des coutumes religieuses des Judéens, en plein accord avec le Deutéronome et le Code sacerdotal.

## N. — xxxi, 4-5.

Yahwé, inexorable pour Assur, est doux et plein de soins à l'égard du petit reste de son peuple

4. Yahwé dit ceci :
Comme le lion adulte ou jeune qui rugit à (la vue de) sa proie,
Et quand même une multitude de bergers est convoquée contre lui,
Il ne perd pas courage par suite de leurs cris et ne recule pas devant leur grand nombre,
Ainsi rugira (יֶהְגֶּה pour ירד) Yahwé Sabaoth (à la vue) de ses ennemis (עַל אֹיְבָיו pour לִצְבֹּא),
Sur la montagne de Sion et sur sa colline.
Comme les oiseaux volants (protègent leurs petits), ainsi Yahwé Sabaoth protégera (les habitants de) Jérusalem.
En (les) protégeant, il (les) sauvera ; en (les) défendant, il (les) délivrera.

J'ai montré ailleurs que פָּסַח signifie non « sauter », mais au contraire « se placer sur le seuil de la porte pour défendre l'entrée à l'ennemi ». Le prophète Élie reproche à Israël de se tenir en même temps sur les seuils des maisons de Yahwé et de Ba'al pour pratiquer les deux cultes inconciliables (עד מתי אתם פסחים על שני הסעפים, I Rois, xviii, 21).

Dans notre verset, פָּסֹחַ est employé dans le sens général de « défendre » et dans le but évident de comparer la destruction des Assyriens et la délivrance des Judéens à la célèbre nuit de Pâque où Yahwé, se tenant près des maisons israélites, en défendait l'entrée à l'ange destructeur qui frappait à mort les premiers-nés des Égyptiens (Exode, XII, 13, 23, 27). L'emploi intentionnel du verbe qui a produit le nom de la Pâque, פֶּסַח, achève de prouver que la fête à pèlerinage dont il est question dans XXX, 29, est également la Pâque. Tant pis pour les systèmes des critiques outranciers.

Un mot pour terminer. Notre verset fournit une éclatante illustration de la fatuité incroyable avec laquelle la critique moderne rejette comme interpolations les mots ou les expressions qui ne sont pas à son goût. Prétendant que la comparaison כצפרים עפות ne convient ni à Dieu ni à גָּנוֹן, M. Duhm déclare ces mots non isaïques et les attribue au compilateur postexilique. L'image évangélique de la poule qui cherche à couvrir de ses ailes les poussins réunis (Matthieu, XXIII, 37) suffit à réduire à néant toute l'argumentation. D'autre part, l'antiquité de la composition צפרים עפות est garantie par l'expression assyrienne équivalente *iṣṣuri mutaprishuti*, si fréquente dans les annales ninivites. Il n'existe donc pas une ombre de raison pour suspecter son origine isaïque. Ajoutons que le second hémistiche du verset 4, que M. Duhm déclare également être une interpolation insensée, ne laisse rien à désirer aussitôt que l'on y introduit les deux corrections signalées dans la traduction précédente.

J. HALÉVY.

## Notes d'Assyriologie.

(*Suite.*)

---

§ 27. Dans un texte que j'ai traduit dans cette même revue (1898, p. 150), nous voyons que les Assyriens faisaient intervenir dans les cérémonies magiques deux oiseaux, le corbeau et le faucon. Le prêtre auquel incombait la mission de chasser les démons qui s'étaient emparés violemment du corps d'une malheureuse créature, plaçait le corbeau à sa droite et le faucon à sa gauche. — Pinches a montré que le mot *surdû* désigne probablement le faucon, qu'il ne faut pas rapprocher de l'arabe صُرَدٌ[1] (Lane, *Dict.*, p. 1677), oiseau de la taille du perroquet, à la tête assez forte, qui, lorsqu'on cherche à l'attraper, pousse un cri semblable à celui de l'épervier; c'est un oiseau de mauvais augure. Dozy, dans les *Suppléments aux Dictionnaires arabes*, p. 827, cite aussi deux noms d'oiseau, صردة et صردى. La présence du surdû et du corbeau n'avait d'autre but que de terroriser les mauvais génies; le corbeau au plumage noir, le surdû aux yeux perçants les mettaient en fuite. De nos jours encore, dans certaines parties de l'Asie, l'on se sert du faucon non pas seulement pour la chasse à la gazelle, mais aussi pour faire disparaître les esprits malfaisants. Le célèbre voyageur suédois Sven Hedin, dans ses *Explorations à travers l'Asie* (édition anglaise, page 481), rapporte que les habitants de la ville de Merket, sur le Yarkand-Daria, ont des usages assez étranges. Lorsqu'une femme est en proie aux douleurs de l'enfantement, on fait venir un prêtre-exorciste, qui lâche un faucon dans la chambre où elle se trouve; ils s'imaginent que l'oiseau aux yeux perçants découvre les mauvais esprits que la malheureuse seule croit voir voltiger au-dessus d'elle, et qu'il les fait fuir. Ces pratiques conjuratoires, ajoute Sven Hedin, ont pour but avant tout de distraire les possédés. Il en était de même autrefois en Assyrie; on guérissait les malades d'après une

1. Je ne sais si cet oiseau appartient à la famille des falconidés.

méthode qui était toujours invariablement la même, le mašmaš suivait une à une les prescriptions formulées depuis un temps immémorial, il ne changeait rien au cérémonial, et cela suffisait pour que chacun de ses actes fût pleinement efficace.

§ 28. Le même voyageur dont il vient d'être question raconte que les habitants des bords du Raskan-Daria traversent la rivière sur des outres gonflées appelées « tulums ». On sait que les Assyriens ne naviguaient pas autrement sur le Tigre; aujourd'hui encore, la navigation sur les fleuves de Mésopotamie se fait au moyen de radeaux construits avec des pièces de bois supportées par des outres gonflées; les plus grands peuvent porter, au dire de Botta, jusqu'à 12.000 kilogrammes (*Monument de Ninive*, tome V, p. 15). Il est intéressant de voir ce même procédé employé encore à notre époque, à l'orient et si loin de la Mésopotamie.

§ 29. M. Sayce, dans un des derniers numéros des *Proceedings of the Society of Biblical Archæology*, vol. XX, p. 253, a rapproché le nom A-ri-in-na-as, qui se trouve sur une tablette cunéiforme trouvée par M. Chantre à Boghaz-keui et publiée par moi, de la ville 'A-re (*variante* ra)-ne-na du fameux traité de Ramsès II (voir *Asien und Europa*, par W. Max Müller, p. 335). Ce rapprochement assez spécieux s'était également présenté à moi en lisant l'ouvrage de Müller. La syllabe finale « as » (cf. les noms des villes d'Asie Mineure qui se terminent en « assos », Sagalassos, Halikarnassos, Kolbassos) serait un obstacle cependant, qui laisserait subsister un léger doute quant à l'exactitude de l'interprétation de Sayce. 'A-re (*variante* ra)-ne-na (Max Müller), Iranna (Bouriant) était, comme Max Müller l'a montré, une ville très importante du district de Qa-*da*-va-d-n, mentionné dans le poème de Pentaour et lu Kat'outan par M. de Rougé. M. Maspero (*Revue critique*, 1898, p. 481) place le Qazaouadana dans le Khâti, aux environs du Taurus. Hommel (*Hethiter und Skythen*, page 26) s'étonne qu'avant lui personne n'ait songé à comparer le Qazaouadana au Katpatuka des Achéménides[1]. Je crois qu'il n'y

1. C'est une pure hypothèse, cela va sans dire, et je doute qu'elle soit jamais prise au sérieux.

a pas grande difficulté à placer 'Arenena dans la Ptérie d'Hérodote, aux environs de Boghaz-keui, mais je serais bien embarrassé de le prouver. — Les Égyptiens faisaient venir de Qazaouadana des huiles très appréciées; le baume de Kheta était célèbre (M. Müller, *Asien und Europa*, p. 335). Il m'a été dit que la Cappadoce produisait un certain nombre de plantes odoriférantes[1], entre autres l'opoponax, mais je n'affirmerais pas que le baume de Qazaouadana ait été spécialement une essence de ce genre. Comme j'ai parlé des documents publiés dans la *Mission Chantre*, je saisis l'occasion de dire ici que je retire la plus grande partie de ce que j'ai écrit dans la description des textes, p. 40 et suiv. Je suis porté à croire que les tablettes cunéiformes de Boghaz-keui sont moins anciennes que je ne l'ai affirmé, mais la plupart des textes étant rédigés dans une langue non sémitique, probablement la langue cappadocienne, à quoi bon vouloir se prononcer actuellement sur l'époque de leur rédaction? Puisque les autorités les plus compétentes en matière historique nous enseignent que la fameuse date que Nabonide indique pour le règne de Sargon est fausse, puisqu'on nous persuade que le scribe s'est trompé, il faut nous incliner. La lecture šarru-ukîn dans la tablette des villes (verso, p. 47, l. 2) n'est pas vraisemblable. Personne ne contestera l'intérêt immense que présentent les documents de Boghaz-keui au point de vue paléographique; par là ils méritent d'occuper une place d'honneur à côté de la trouvaille d'El Amarna. — Il est fort regrettable que leur valeur soit nulle au point de vue historique.

§ 30. Dans un texte que j'ai publié dans la *Mission en Cappadoce*, de Chantre, p. 52, il est question de l'envoi d'un certain nombre de « ṭudu »; j'aurais dû citer à ce propos Brünnow, n° 4183 et n° 4187, où il s'agit de ṭudu marû, qui ferait croire que ṭudu est un animal; à lire peut-être *ágal*, c'est-à-

1. Une autre plante cappadocienne qui exhale une odeur fort désagréable est le μῶλυ, le *peganum harmala* (Linné), dont l'usage médical remonte à une haute antiquité; on la trouve en abondance en Cappadoce. Le professeur Ascherson m'a écrit qu'elle a été introduite en Hongrie, probablement par les Turcs. Sur le nom μῶλυ, voir principalement Lagarde, *Gesammelte Abhandlungen*, p. 173.

dire *agâlu :* veau, jeune bœuf. — Mais il est possible et peut-être plus sûr de lire *mirdu.*

§ 31. H. W., p. 141, *arattû;* II R., 23, 4 a. b : aratti = kussû nimedi; l'éthiopien ዐረት = lectus, cubile, tel est le sens d'arattû.

§ 32. H. W., p. 107, le verbe esû correspond sans aucun doute à l'éthiopien ዐሰየ = rétribuer soit en bien soit en mal. Neb. II, 29 : Je gouvernai le pays et fis prospérer le peuple, rendant le mal et le bien parmi le peuple.

§ 33. H. W., p. 318, kadânu = protéger, kidinnu et kidinnûtu = protection. Par l'éthiopien nous apprenons que kidinnûtu doit signifier aussi « traité, pacte, convention ». Ce sens ressort de quelques passages cités par Delitzsch s. kidinnûtu 2.

§ 34. Le signe <𒀀 (Brünnow, 9227) se lit, dans la colonne de gauche de $S^b$ 151, du-gu-ud, c'est-à-dire gu-ud-du (cf. BIL.GI = GI.BIL); gu-ud-du = qu-ud-du est d'un sémitisme indiscutable; nous connaissons le verbe qadâdu, Del., H. W., p. 580, qui signifie se courber, s'incliner, baisser, plier. L'étude des présages m'avait depuis longtemps appris que l'assyrien possède un mot « quddu », qui désigne le « cou » ou le « dos ». — Le substantif qudditu = abaissement, humiliation, courbature, Rm, 88; qadid, III R., 6, A, l. 11 = celui qui humilie, qui fait courber; muqaddidu aurait plutôt ce sens, mais il se peut que qadâdu soit aussi employé dans le sens actif. Qadada, Reisn., 26*, l. 22 (kišâdka ina qadada : lorsque tu courbes l'échine). <𒀀 = kabtu, c'est-à-dire le joug, quelque chose qui appuie, qui est très lourd, comme nous l'enseigne cette phrase tirée du n° 25 de Reisner, page 50, lignes 13 et 14 :

l. 13 AMA . DIM DUGUD . DA TIG . GA(M) . DA . DA /// MU . UN . LAL
comme un bœuf sauvage sous le joug[1] courbé je veux l'enchaîner

l. 14 kima rimu ana kabtu : kami lukmissu
comme un bœuf sauvage au joug enchaîné je veux le courber

1. Faudrait-il traduire : « comme un bœuf sauvage qui courbe l'échine, je veux l'enchaîner » ?

Les deux rédactions sont absolument identiques, malgré une légère divergence qui motive ces deux traductions; en effet, LAL = kamû, lier, enchaîner; GAM = kamâsu; mais remarquons que TIG = kišâdu et que GA(M).DA.DA n'est autre que qadâdu, ce qui est une des nombreuses preuves que le « sumérien » a des effets de mirage dangereux. L'assyrien « kabâtu », être lourd, pesant, correspond à l'éthiopien kabĕda (équivalents dans les autres langues sémitiques), mais le sens de « joug » (kabtu) n'appartient qu'à l'assyrien; il est évident que « kabtu » doit pouvoir signifier également « fardeau ».

§ 35. M. Weissbach, dans son mémoire publié dans les *Mélanges Charles de Harlez* (page 368), maintient le « sumérisme » de quelques expressions dont le sémitisme cependant n'est point douteux. Mais il nous permettra de lui faire remarquer qu'il s'est tendu un piège dans son explication du mot « uṣurtu ». Il nous dit que l'emploi de l'idéogramme GIS. ḪUR ne se présente que dans les textes sémitiques, qu'il rend non pas le verbe « eṣeru » = former, mais celui de « eṣeru » = entourer. Pourquoi ne lit-il pas simplement, au lieu de gis-ḫur : is-ḫar; un substantif isḫaru ou asḫaru (cercle, clôture, limite, circonférence), du verbe saḫâru = entourer, existe parfaitement; voir H. W., p. 496.

ALFRED BOISSIER.

# LA LÉGENDE INÉDITE

## Des fils de Jonadab, fils de Réchab, et les îles Fortunées

TEXTE SYRIAQUE (ATTRIBUÉ A JACQUES D'ÉDESSE)
ET TRADUCTION FRANÇAISE

*(Suite et fin.)*

---

## TRADUCTION FRANÇAISE

---

Histoire des fils de Jonadab, fils de Réchab, qui demeurent dans la grande mer l'Océan. Dieu les montra au bon moine Zosime.

---

Il y eut un homme admirable, nommé Zosime, qui demeura au désert durant quarante ans, sans manger de pain, sans boire de vin et sans voir aucun homme; il suppliait Dieu nuit et jour de lui montrer où demeuraient les bienheureux fils de Jonadab, qui furent retirés du monde au temps du prophète Jérémie, et où il les faisait habiter.

Le Seigneur, voyant l'anxiété du bienheureux Zosime au sujet du sort de ces bienheureux, exauça sa prière et répondit à ses demandes. Un jour, pendant qu'il priait, un ange vint et lui dit : « Zosime, homme de Dieu, je suis envoyé du ciel pour te servir de guide et te montrer où tu dois passer pour voir ces bienheureux, selon ta demande. Ne te glorifie pas cependant en toi-même de ce que, depuis quarante ans, tu n'as pas mangé de pain, ni bu de vin, ni vu la figure d'un homme, mais seulement celle des anges, et maintenant, approche. »

Je sortis de la caverne et marchai avec l'ange durant quarante jours, après quoi, brisé de fatigue, je me prosternai devant le Seigneur et le priai pendant trois jours. Il vint alors un animal qui me porta et marcha, en me portant ainsi, durant de nombreux jours, jusqu'à l'immense Océan. A la vue de la mer, j'admirai sa grandeur et me demandai ce que j'allai faire, quand j'entendis une voix qui disait : « O homme de

Dieu, jamais personne n'a passé sur moi, mais toi, regarde et console-toi. » Je regardai et vis comme une épaisse muraille de nuées suspendue au-dessus de la mer, et le haut de cette nuée montait jusqu'aux cieux. Je pensai que les bienheureux habitaient peut-être à l'intérieur, et j'entendis une voix venant de la nuée qui disait : « Aba Zosime. » Alors je louai Dieu qui donne la parole aux choses muettes et à qui tout est facile, puis je me prosternai devant le Seigneur pour qu'il fît de moi ce qu'il lui plairait, quand tout à coup, sur le rivage de la mer, apparurent deux arbres, immenses et superbes, comme je n'en avais jamais vu. L'un de ces arbres s'inclina, je saisis promptement ses branches; alors il se releva et me porta doucement à son sommet, du côté de la nuée susdite; l'autre arbre s'inclina également vers celui-ci, qui recourba son sommet, me porta vers celui qui était de l'autre côté et me jeta doucement sur lui[1]. C'est ainsi que, grâce à la Providence divine, je traversai le grand Océan et la nuée. Je demeurai alors trois jours à louer Dieu, après quoi je me levai et marchai dans ce pays situé au milieu de la mer, qui était beau et rempli d'arbres superbes qui portaient des fruits délicieux. C'était une île grande et spacieuse, sans montagne ni colline, ornée de fleurs et pleine de parfums.

Tout en considérant la beauté de ce pays, je m'avançai un peu et vis un homme nu. Je craignis à sa vue et dis : « Salut, frère. » Il me répondit : « Viens en paix et sois tranquille, car je sais que tu es un homme de Dieu, sans cela tu n'aurais pas pu pénétrer ici. » Il me demanda encore : « Tu viens du monde de vanité? » Je lui dis : « A la vérité, je viens du monde de vanité pour vous voir; mais, dis-moi, pourquoi es-tu nu? » Il me répondit : « C'est toi qui es nu sans le savoir, car ton vêtement est corruptible, tandis que le mien est incorruptible; si tu veux me voir, viens et regarde vers le ciel. » Je regardai en haut et vis sa figure semblable à celle d'un ange; alors la crainte obscurcit mes yeux et je tombai à terre. Mais il vint à moi, me prit par la main, me releva et me dit :

« Ne crains pas, car je suis l'un des bienheureux que tu as

1. Semble dire que les deux arbres, en s'arc-boutant, firent un pont.

voulu aller voir, viens avec moi, je te conduirai près des saints bienheureux, mes frères. » Et il marcha avec moi, me tenant par la main et m'interrogeant sur le monde et sur tout ce qui s'y passait. Il m'amena près de la foule des bienheureux, et quand je les vis, je me prosternai à terre et les adorai ; c'était une foule d'élus, de jeunes gens admirables et de saints glorieux. Et quand ces bienheureux me virent, ils furent très étonnés et se demandèrent les uns aux autres : « Est-ce que, mes frères, la fin du monde est arrivée, serait-ce pour cela qu'un homme est parvenu jusqu'ici? » Puis ils se levèrent tous, prièrent et demandèrent au Seigneur de les renseigner sur mon arrivée près d'eux. Dieu exauça leurs prières et deux anges descendirent du ciel, vinrent devant la foule des bienheureux et leur dirent : « La fin n'est pas encore arrivée, ne vous effrayez pas de la venue de cet homme, il demeurera sept jours avec vous, écrivez-lui et apprenez-lui tout ce que la Providence a fait pour vous, après cela il vous quittera et retournera chez lui avec joie. »

Après ces paroles, les anges remontèrent au ciel, et les bienheureux se réjouirent, me reçurent en paix et me confièrent à l'un d'eux qui était diacre, en lui disant : « Conserve notre frère chez toi pendant sept jours. » Et ce saint diacre m'emmena et me conduisit à sa tente, et je demeurai avec lui sous ces beaux arbres, et me délectai dans la douceur de ses prières. Ce pays ressemblait au jardin de Dieu, et les bienheureux étaient semblables à Adam et à Ève avant leur péché. Ils jeûnaient depuis la neuvième heure jusqu'à la neuvième, et alors se rassasiaient à leur appétit des fruits des arbres. Et des racines de ces arbres coulaient aussi des eaux douces et agréables comme le miel, et chacun en buvait à sa soif, et quand on avait mangé elles ne coulaient plus, car elles ne coulaient qu'à la neuvième heure.

Quand les familles de ces bienheureux apprirent ce qui me concernait, et quand leurs frères leur dirent qu'un homme était venu du monde de vanité, ils se mirent en mouvement et vinrent me voir; ils étaient dans l'admiration à mon sujet, m'interrogeaient sur le monde, et je leur répondais. Mais, à cause de la fatigue, de la longueur et des peines du voyage, je m'ef-

frayai et ne pus pas parler, car ils ne me laissaient reposer ni jour ni nuit. Je dis alors à ce diacre : « Je t'en prie, ô bienheureux, rends-moi le service, si quelqu'un vient me demander, de lui dire que je ne suis pas ici, jusqu'à ce que je me sois reposé, car je suis bien fatigué » Quand ce diacre m'entendit ainsi parler, il cria à haute voix et dit : « O mes pères bienheureux, quel malheur a failli m'arriver aujourd'hui! Un peu plus et je ressemblais à Adam dans le Paradis, qui transgressa la loi sur le conseil d'Ève, car cet homme m'a dit : « Mens et dis à tes camarades que je ne suis pas ici »; chassez cet homme pour qu'il n'introduise pas le mensonge chez nous. » Et une foule de vieillards glorieux et de jeunes gens semblables aux anges du ciel se rassemblèrent et me dirent : « O homme de péché, pars de chez nous, nous ne savons pas comment tu as pu venir près de nous, si ce n'est pour nous tromper, comme le Méchant a trompé notre père Adam. » Et moi, le malheureux Zosime, je me prosternai à terre devant eux, je les priai avec larmes et gémissements et leur dis : « Ayez pitié de moi, ô bienheureux, pardonnez-moi ma folie, ô anges terrestres. » Et quand je les eus beaucoup priés, ils eurent à grand' peine pitié de moi, tous gardaient un profond silence; après quelque temps ils me dirent enfin : « Raconte-nous, frère, ce qui a occasionné ton arrivée ici près de nous, sois tranquille et ne crains rien. » Je leur racontai tout, et comment j'avais demandé à Dieu de me montrer leur pays. Les plus âgés me répondirent : « Et maintenant que Dieu t'a exaucé et que tu nous as vus ainsi que notre pays, que veux-tu? » Je leur répondis : « Je réclame de votre bienveillance que vous m'écriviez l'histoire de votre arrivée ici, afin qu'elle soit un bon enseignement et un bel exemple pour quiconque veut se diriger par la crainte de Dieu. » Ils prirent alors des tables de pierre et y écrivirent ce qui suit :

Écoutez, vous tous, habitants du monde de vanité, et comprenez l'histoire suivante : Nous, que l'on appelle fils de Réchab, nous sommes des vôtres, nous avons quitté votre pays et sommes venus dans celui où nous sommes maintenant. Au temps où le prophète Jérémie prêchait et prophétisait la ruine et la dévastation de Jérusalem à cause des péchés des

enfants d'Israël, dans peu de temps viendrait un dévastateur pour les massacrer et les faire périr. Alors le prophète Jérémie déchira ses vêtements, se revêtit d'un sac, se couvrit la tête de cendre, montra aux hommes la voie de la pénitence et leur prêcha de se convertir au Seigneur. A cette époque, notre père Jonadab, fils de Réchab, entendit les ordres du prophète : « Ne mangez pas de pain, ne buvez pas de vin jusqu'à ce que Dieu ait exaucé vos prières. » Et notre père nous dit : « Nous ne mangerons pas de pain, nous ne boirons pas de vin et nous ne revêtirons pas de vêtements. » Nous avons obéi à son ordre et nous lui avons dit : « Nous ferons tout ce que tu nous commandes. » Alors nous avons quitté nos habits, nous n'avons plus mangé de pain ni bu de vin, et avec de grands gémissements nous avons adressé nos prières à Dieu, et il les a exaucées et a donné fin à sa colère.

Mais après la mort du roi Josias il en vint un autre[1], et quand il rassembla le peuple des Juifs, quelques-uns lui dirent à notre sujet : « Il y a parmi nous une famille de notre race qui ne fait pas comme nous : ils vont nus et ne mangent ni ne boivent. » Alors le roi nous fit venir, et quand nous fûmes devant lui il nous demanda : « Qui êtes-vous et de quelle famille ? » Nous lui répondîmes : « Nous sommes de ton peuple, de la ville de Jérusalem, et fils de Jonadab, fils de Réchab. Quand le prophète Jérémie, sous ton prédécesseur, prêcha la pénitence à ton peuple, notre père l'entendit et nous ordonna soigneusement de ne pas manger de pain, de ne pas boire de vin, de ne pas nous occuper du vêtement et de ne pas habiter dans des maisons, et Dieu exauça sa prière et détourna sa colère de cette ville ; aussi il se fit aimer de toute notre âme, il nous enchaîna dans son amour, et nous demandons qu'il te plaise que nous restions ainsi tout le temps. »

Le roi nous répondit : « Vous avez bien agi ; mais mêlez-vous à votre peuple, mangez du pain, buvez du vin, reprenez vos vêtements, abandonnez le Seigneur, et vous serez des fils obéissants de notre royaume. » Nous lui répondîmes : « Nous n'abandonnerons certes pas les promesses faites à Dieu, et nous

1. Joachim.

ne romprons jamais notre pacte avec lui. » Le roi irrité nous fit tous enfermer en prison. Et nous prolongions nos prières devant Dieu quand, durant la première nuit, une brillante lumière nous apparut, et nous vîmes des anges de Dieu qui nous firent tous sortir de la prison, nous emportèrent dans l'air au-dessus de la terre, nous conduisirent dans ce lieu où tu nous vois et nous y firent habiter. Et nos chastes épouses, qui avaient donné comme nous leur âme à Dieu, vivent à part au milieu de nous dans cette contrée, et persévèrent comme nous dans le jeûne, la prière et la louange de Dieu. Et quand les anges nous eurent apportés et placés au milieu des eaux de cette mer, Dieu fit monter les eaux de l'abîme tout autour et plaça des nuées comme un mur, depuis la mer jusqu'au ciel. La volonté de Dieu nous plaça dans cette île où nous ne semons pas, nous y demeurons sans péché et sans mauvaise pensée. Nous sommes mortels, cependant nous sommes innocents ; nos âmes et nos corps sont purs de toute souillure. Nous sommes soutenus par l'espérance du Seigneur ; notre regard est constamment dirigé vers la lumière de la vie future et nous ne cessons de prier Dieu ni jour ni nuit, car c'est là notre fonction. Et Dieu fit pousser pour nous dans ce pays de beaux arbres chargés de fruits splendides et nourrissants, et des racines de ces arbres coule une eau douce et agréable ; ces fruits et cette eau nous plaisent et nous rassasient. Nous n'avons pas de vignes ni de semis et ne travaillons pas la terre. Nous n'avons pas de métier pour le bois ou le fer, ni de maisons, ni de constructions, ni d'or, ni d'argent, ni d'hiver, ni de pluies, ni de neige, ni de glace ; le soleil ne se lève pas pour nous, car la nuée qui nous entoure comme un mur l'en empêche. La terre où nous sommes est éclairée d'une admirable lumière, elle ne connaît ni les ténèbres ni la nuit ; nous avons un corps brillant et nous demeurons dans la lumière.

Il y a parmi nous des hommes qui prennent des femmes, mais le mari n'a commerce qu'une fois avec son épouse, après quoi ils se séparent et vivent dans la pureté le reste de leur vie. Ils ne se souviennent plus de leur mariage et demeurent toute leur vie comme ceux qui ont grandi dans la virginité. La femme conçoit et engendre deux enfants, l'un d'eux est

destiné au mariage et l'autre grandit dans la virginité; Dieu nous l'a ordonné ainsi[1]. Telle est notre conduite. Nous n'avons pas de mesure des années, la vie des hommes justes et purs est allongée et celle des pécheurs est diminuée[2]. Nous ne mesurons pas non plus de mois. Nous sommes nus, mais pas comme vous le pensez, car nous sommes couverts d'un vêtement de gloire et nous ne voyons pas mutuellement la nudité de nos corps, car nous sommes couverts de cette tunique de gloire que portaient Adam et Ève avant leur péché. Nous mangeons des fruits des arbres à la neuvième heure, non que les heures se distinguent chez nous, mais à ce moment les arbres nous donnent leurs fruits sans que nous ayons à les faire tomber. Ils nous donnent ce qu'il nous faut, au moment propice. Nous mangeons autant qu'il nous est nécessaire, puis nous buvons des eaux abondantes, douces et agréables qui coulent des racines des arbres, après quoi ces eaux cessent de couler.

Nous sommes renseignés sur vous autres, hommes qui habitez le monde, et sur ce que vous faites; nous connaissons les justes et les méchants, car des anges viennent constamment vers nous, et nous racontent toutes vos actions et même la durée de votre vie. Nous prions et supplions Dieu pour vous, parce que nous sommes aussi des vôtres et des fils d'Adam. Dieu nous a séparés et choisis selon sa volonté et nous a placés dans le lieu où nous sommes; des anges habitent avec nous, et nous apprennent ce qui se passe chez vous; nous nous réjouissons des bonnes actions que font les justes de chez vous et sommes affligés par les pécheurs et les renégats qui existent dans le monde. Nous demandons à Dieu qu'il mette un terme à sa colère. Un ange nous a appris l'incarnation du Verbe de Dieu en la Vierge Marie qui engendra Dieu, et tout ce qu'il fit et souffrit pour le salut des mortels. Nous l'adorons, le confessons et le louons pour ce qu'il a fait après s'être incarné. Nous demandons à votre amour, ô hommes, de ne pas être incré-

1. Voir à la fin de l'introduction le commentaire de ces dernières phrases.

2. Jacques d'Édesse se contredit ici, car il vient d'écrire que les bienheureux « sont purs de toute souillure ».

dules quand vous trouverez cette histoire; n'adhérez pas au chef cruel et sans miséricorde, mais attachez-vous aux mystères qui vous sont confiés. Que cette histoire serve au salut de votre vie, ayez les yeux sur nous dans vos secrètes pensées, imitez nos actions, recherchez la paix, aimez l'amour éternel, la pureté et la sainteté, et vous serez comblés de tous les biens et posséderez le royaume de Dieu.

Nous sommes avertis du saint jeûne des quarante jours de Notre-Seigneur quand nous voyons les fruits disparaître de tous les arbres. Alors, chaque jour de ce saint jeûne, Dieu nous fait tomber du ciel la manne qu'il donna à nos pères quand il les fit sortir d'Égypte. Nous sommes avertis de l'arrivée de la Pâque quand nous voyons nos arbres porter des fruits doux, suaves et nourrissants. Nous savons alors que c'est la Pâque de Notre-Seigneur. A la fête de sa résurrection d'entre les morts, nous veillons trois jours et trois nuits; alors, à la joie et à l'allégresse qui nous remplissent, nous comprenons que c'est la sainte fête de la résurrection de Notre-Seigneur. Nous sommes alors remplis d'une joie spirituelle et célébrons cette fête avec les saints anges. De même, dans toutes les fêtes de Notre-Seigneur et de notre Sauveur par la Providence de Dieu, nous exultons et nous le louons, et toutes les foules d'au-dessus de nous et toutes les armées célestes se réjouissent avec nous durant nos fêtes.

Nous vous apprenons encore, frères, que nous n'avons ni maladies, ni souffrances, ni faiblesse de corps, ni désespoir, ni tourments, ni tentations. Satan n'approche pas de nous, car nous n'avons ni colère, ni envie, ni concupiscence, ni mauvaises pensées, mais douceur et amour envers Dieu et envers les autres, et l'âme d'aucun de nous n'est tourmentée ni ne désire rester quand les anges de Dieu viennent pour l'enlever au corps. Mais nous nous réjouissons et nous exultons avec les anges de Dieu quand ils viennent chercher notre âme. Comme l'épouse pure se réjouit de l'époux qui lui est donné, ainsi notre âme se réjouit à l'annonce qu'elle reçoit des saints anges. Car ils lui disent seulement : « O âme pure, ton maître t'appelle près de lui. » Alors l'âme, avec grande joie, quitte le corps et va au-devant de l'ange. Et tous les saints anges,

quand ils voient l'âme pure sortir du corps, étendent leurs tuniques brillantes et la reçoivent avec joie en disant : « Bienheureuse es-tu, ô âme pure, qui as accompli la volonté de Dieu ton maître. » Tel est notre sort à tous, nous connaissons notre fin par une révélation des saints anges. Nous vivons longtemps, notre vie n'est pas comme la vôtre courte et brève. Quand les anges de Dieu, dans le bel ordre que nous venons de dire, nous visitent pour chercher l'âme de l'un de nous, ils vont d'abord près de nos vieillards, et ces vieillards vénérables, dès qu'ils voient venir les anges, ordonnent avec joie à tous nos bienheureux frères de se rassembler, et quand tous sont réunis, on se rend avec les anges à l'endroit où l'on enterre les corps, et comme nous n'avons aucun instrument pour creuser une fosse, les anges eux-mêmes font un sépulcre pour le corps, après quoi celui qui doit mourir se sépare joyeusement de nous, nous lui donnons la paix avec le baiser du Seigneur, puis il se joint aux anges qui l'emmènent; alors l'âme de notre bienheureux frère quitte le corps qu'elle habitait, et joyeusement, quittant les souffrances, elle se joint aux anges et monte vers Dieu. Toute l'assemblée voit distinctement et clairement l'âme sortir du corps; elle est une belle forme lumineuse modelée sur la forme et l'apparence du corps[1], elle est légère et aérienne. Et pendant que nons regardons les anges, ils emportent cette âme sainte et pure et lui donnent la paix, elle s'éloigne et monte avec gloire jusqu'à ce qu'elle arrive avec les anges aux premières limites des cieux élevés; alors d'autres cohortes la reçoivent avec joie, les archanges lui donnent la paix et la conduisent aux Trônes et aux Dominations qui sont au-dessus d'eux, et elle monte ainsi jusqu'à ce qu'elle arrive à adorer Dieu son maître. Elle rencontre les cohortes supérieures des Chérubins et des Séraphins qui se tiennent à la porte de la sainte Trinité, le fils de Dieu reçoit cette âme de leurs mains et la conduit adorer son père. Et quand l'âme se prosterne pour adorer Dieu, une révélation nous en avertit, et nous nous jetons tous à terre pour adorer Dieu avec elle, et quand Dieu la relève de son adoration, nous nous relevons aussi, puis Dieu l'envoie

1. D ajoute : Moins ce qui distingue les hommes des femmes.

dans une demeure superbe en attendant le dernier jour (ܕܝܢܐ), et nous quittons le corps de notre frère pour nous rendre à notre assemblée et accomplir, parmi les louanges de l'Esprit-Saint, l'office pur et salutaire du Seigneur.

Telle est notre manière de vivre à nous autres bienheureux, telle que nous vous l'écrivons et vous l'envoyons sur ces tables. Et Dieu notre créateur nous a encore donné le privilège d'entendre la voix des anges et les louanges des Esprits et des Puissances et de ces cohortes célestes qui louent constamment Dieu. En même temps qu'elles nous lui offrons nos louanges sur cette terre, et des anges les prennent ainsi que nos prières et les portent et les déposent, dans une adoration d'amour, devant ce trône béni et caché qui connaît tous les secrets. Ainsi, par le ministère des anges et des puissances célestes, nos prières vont et montent devant Dieu. Telle est notre manière de vivre. On nous appelle bienheureux et nous le sommes en vérité. Nous l'écrivons et l'envoyons à vous tous, hommes qui habitez le monde de vanité, par les mains de notre frère Zosime, qui est venu ici de chez vous grâce aux miséricordes de Dieu, et a demeuré avec nous durant sept jours.

Puis ils m'accompagnèrent et nous allâmes jusqu'au rivage du grand Océan[1], où tous ensemble nous nous agenouillâmes pour demander à Dieu de servir de guide et de protecteur à notre frère Zosime. Aussitôt une nuée blanche apparut au-dessus de la mer et son sommet montait jusqu'aux hauteurs élevées; nous louâmes Dieu auquel tout est facile, et aussitôt apparurent sur la mer les deux arbres dont l'un, par l'ordre de Dieu, se pencha vers moi Zosime. Je m'accrochai vite à ses branches et montai vers le haut du ciel. Cet arbre m'emporta doucement en l'air vers le sommet de la nuée blanche, et l'autre arbre s'inclina vers moi; tandis que le premier s'inclinait vers lui, le second arbre s'inclina vers moi et me déposa sur la terre ferme : je traversai ainsi de nouveau la grande mer de l'Océan et la nuée, et je louai le Dieu miséricordieux

1. Le ms. B ajoute en particulier : Ceux-ci priaient Dieu ainsi : Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, conduis celui-ci avec ta bonté, et que ta paix et ta grâce soient avec lui...

qui accomplit la volonté de ceux qui le craignent, exauce leurs prières et les sauve.

Et aussitôt arriva cet animal[1] qui m'emporta et me conduisit à ma caverne, où je louai et exaltai Dieu qui m'avait ainsi exaucé, avait entendu ma voix et avait accompli mon désir ; à lui constamment la gloire de la part des anges et des hommes pour toujours. Amen[2].

F. NAU.

## Les Arabes dans les Inscriptions sabéennes.

Le célèbre arabisant et voyageur, M. le comte de Landerg, dont les écrits ont si puissamment élargi notre connaissance de la partie sud du Yémen, consacre dans le n° V de ses *Arabica* (p. 110-119) une étude très instructive à la question de savoir si l'ancien royaume de Saba contenait, à côté des Sabéens proprement dits, une population d'Arabes purs parlant l'arabe classique de l'islamisme. M. de Landberg répond à cette question par l'affirmative et admet l'immigration de tribus arabes dans le Yémen plusieurs siècles avant l'hégire. On devine aisément la grande importance d'un pareil résultat pour l'histoire générale de l'Arabie et tout spécialement pour ce qui concerne le caractère des poésies arabes attribuées à d'anciens princes himyarites et dont l'authenticité, communément déniée jusqu'à présent, pourrait être sérieusement défendue. La même reprise de confiance donnerait un crédit inespéré à certaines légendes syro-arabes relatives à Dhou-Nouwâs et aux événements de son règne, légendes dont la nature fabuleuse ne saurait, d'après nous, être contestée.

1. B ajoute : Il arriva un lion grand et puissant qui approcha et me prit sur son dos...

2. B ajoute : Et quiconque croira l'histoire de ces bienheureux fils de Jonadab, fils de Réchab, participera aux miséricordes de Dieu, aux prières de la mère bénie qui a engendré Dieu, Marie, et à celles de tous les saints maintenant et toujours.

Naturellement, nous ne ferions pas la moindre difficulté pour modifier notre ancien point de vue s'il était contredit par des faits bien évidents. Mais sommes-nous déjà dans ce cas ? Il est permis d'en douter. Pour faire connaître l'état exact de la question, je crois indispensable de résumer consciencieusement les considérations de l'éminent arabisant. La défense de l'ancienne opinion résultera des remarques que j'ajouterai immédiatement et qui n'ont d'autre but que celui d'arriver à la vérité historique.

Voici l'argumentation de M. de Landberg :

« El-Hamdâni (Géz., p. 134) dit que les habitants (*sarw*, سَرْو) de Maḥḍig, Mârib, Beyḥân et Ḥarîb parlent le bon arabe. De son temps l'arabe était parlé le mieux dans les contrées autour de Mârib et par certaines tribus bédouines comme les Bil-Ḥârith et les Yâm qui étaient arabes d'origine. En 334 H. on parlait encore l'himyarite dans le sud. Cette langue était un mélange d'arabe et de sabéen, telle que nous la trouvons dans les inscriptions sépulcrales rapportées par Hamdânî dans son Iklil. Cet auteur ne les a pas forgées. Le dialecte parlé au pays de Ibb et d'El-Gibla, au nord d'Aden lui ressemble beaucoup. On ne saurait donc parler d'inscriptions *himyarites*, car les inscriptions des Ḥimyar sont dans la langue sabéenne, conservée comme langue lapidaire. ʿAbd-Allah ʿAbbâs er-Râzî († 460) raconte dans sa biographie de Wahb b. Munabbih († 114) au nom de ce célèbre personnage qu'à sa naissance sa mère dit en himyarite : *raayku binḥulm kawalidku ibnam min ṭîb* « j'ai vu en rêve que j'ai mis au monde un fils d'or ». Ce témoignage, plus ancien de 220 ans que celui de Hamdâni, est bien plus intéressant. Dans certains endroits du Yémen on parlait un arabe tout à fait classique. ʿOmâra nous raconte que ses compatriotes de la ville de Ez-Zarâib avaient conservé la langue arabe depuis l'époque préislamique (*gâhiliya*) jusqu'à ce jour. Il rapporte encore l'anecdote suivante. Lorsqu'il entra à l'âge de 20 ans à l'école de Zabîd, en l'an 550 pour étudier la jurisprudence, ses professeurs étaient fort étonnés de ce qu'il ne commettait pas de fautes en parlant. L'un d'eux jura même qu'il avait dû étudier la grammaire,

mais il s'aperçut de son erreur quand il vit que les parents d'ᶜOmâra ne commettaient pas de fautes non plus en parlant. On voit donc qu'il y avait des tribus arabes dans le Yémen. On ne saurait dire quand elles y sont venues, mais dans tous les cas il faut admettre qu'elles y ont apporté la langue arabe, telle que nous la connaissons dans les anciennes poésies. Fait curieux, les *dialectes à l'est du Yémen* n'offrent pas de trace des désinences vocaliques qui existent pourtant dans ceux des bédouins qui habitent au nord du grand désert. Toute cette question sera traitée dans un ouvrage particulier sur les dialectes du sud. Pour le moment il suffira d'apporter quelques preuves de l'existence de tribus arabes à côté des Sabéo-Himyarites, au moins pour le temps entre le commencement de notre ère et l'islam. Les inscriptions nᵒˢ 554 et 618 de Glaser donnent le titre royal, roi de Saba et de Reydân, de Ḥaḍramût et de Yamanat et de leurs Arabes de la montagne et de la Tihâmah » ; le pronom possessif « leurs » se rapporte aux pays du titre. Yâqout raconte que Šarahbil b. Yahṣob a fait faire une plaque commémorative où il s'intitule : roi de Saba et de Tihâmah et de leurs Arabes (ملك سبا وتهامة واعرابها) ». D'autre part, on sait par Ibn Saᶜd que lorsque les délégués des Hamdân, conduits par Qeys l'Arḥabite, se rendirent chez le prophète pour lui annoncer la soumission de cette grande tribu, Mohammed donna à Qeys une patente, عهد, où il l'investit d'un pouvoir sur son peuple Hamdân comprenant les Himyarites et les Arabes, les immigrés et les clients وكتب رسول الله عهده على قومه همدان احمورها وعربها وخلائطها ومواليها ان يسمعوا له الخ. Les Arabes sont encore mentionnés à côté de Saba dans l'inscription de Il-râm (Reh., IV, 7 et Z. D. M. G., 30, p. 686) et dans l'épitaphe d'un prophète citée dans El-Iklîl, VIII. Hamdâni rapporte encore dans le même ouvrage qu'à son retour de son incursion en Chine, « le Tobbâ Šammar Yurᶜiš rassembla tous les fils des rois de Himyar et les hauts personnages des Arabes et leur recommanda, etc. » Dans Tabari I, p. 919, on lit à propos de Dhû Nowâs : « On le proclama roi, et les Himyar et les tribus du Yémen (قبائل اليمن) se rangèrent sous son pouvoir. » Ailleurs (*ibidem*, p. 945),

on trouve ceci : « Après la mort d'Abraha, son fils Yaksûm devint roi et les Himyar et les tribus du Yémen furent avilis. » M. Nöldeke fait judicieusement observer (Geschichte der Perser und Araber, p. 176) : « Là où à côté de Himyar, les Yéménites sont mentionnés, il faut par cela entendre les Arabes proprement dits de ce pays méridional, surtout les Bédouins. » Enfin à ces témoignages indigènes se joint l'autorité de Pline (VI, 32) qui, en énumérant les peuples du sud, dit : « Les Sabéens *arabes* qui fournissent le meilleur encens et dont les tribus s'étendent jusqu'à la mer. »

M. de Landberg termine son enquête par les considérations suivantes que je copie littéralement : « Je crois donc avoir suffisamment prouvé que les tribus purement arabes habitaient à côté des Sabéo-Himyarites. J. Sa<sup>c</sup>d nous explique quelles étaient les tribus arabes sur lesquelles le Prophète donna la suprématie à Qeys el-arḥabi : وعُرْبُها أرْحب ونهم وشاكر ووادعة ويام ومُرْهبة ودالان وخارف وعذار وحجور, et les Aḥmûr des Hamdâm étaient قُدَم وآل ذى مُرّان وآل ذى لَعْوة واذواء همدان.

« Il n'est donc nullement impossible, il est même, à mes yeux, très probable que les Himyarites et leurs Tobba<sup>c</sup> parlaient aussi l'arabe pur, ou, au moins, le comprenaient à côté de leur dialecte himyarite. Cela nous amènerait à discuter l'authenticité des poésies d'As<sup>c</sup>ad Kâmil et de tant d'autres Himyarites, mais je crois qu'on y perdrait son temps inutilement. Le fait est que les poésies qui nous ont été transmises par Nešwân et par Hamdânî dans leurs différents ouvrages n'ont pas du tout le même cachet que celles du nord. Elles proviennent indiscutablement du sol yémenite. Ce qu'il y a de curieux, c'est que les tribus arabes rappelées par J. Sa<sup>c</sup>d sont justement celles qui, d'après Gézira, p. 135, sont فصحاء, c'est-à-dire parlant l'arabe pur. Comme plusieurs de ces tribus habitaient dans le cœur du pays sabéen, force nous est donc d'admettre que la langue sabéenne (ou plutôt himyarite) n'était pas prépondérante du temps du Prophète. Si عرب dans le récit d'Ibn Sa<sup>c</sup>d est usité dans le sens ancien pour les distinguer des Himyar (mais pour qui les prenait-on alors?) et que, par con-

séquent, ces Arabes parlassent une autre langue que l'arabe, il me paraît difficile d'admettre que, depuis le commencement de l'Islam jusqu'au temps de Hamdâni († 334), un tel revirement ait pu avoir lieu. Si les habitants de Beyḫân et de Ḥarîb étaient فصحاء déjà au commencement du IVe siècle de la Higrah, ils ont acquis ce talent bien vite et ils l'ont aussi oublié, car dans ces pays il n'y a pas plus de trace de voyelles désinentielles que dans les autres pays, et leur langue n'est pas meilleure que celles des autres, ainsi qu'on le verra dans les textes que je me suis fait dicter par les Beyḫanites et les Ḥaribites. »

En face d'autorités aussi imposantes que MM. Nöldeke et de Landberg, les défenseurs de l'opinion contraire se trouvent dans une situation d'infériorité indéniable. Il ne viendra à l'esprit de ceux qui comme moi n'ont jamais prétendu être spécialistes en arabe, d'opposer un véto personnel à la conviction de ces savants. Heureusement, l'argumentation de M. de Landberg, par la délimitation exacte et nette des preuves en faveur de cette conviction, a transporté toute la question dans un domaine qui est désormais accessible au commun des historiens quel que soit le degré de leur érudition particulière en fait de la langue et de la littérature arabes. Grâce aux scrupules scientifiques de ce savant, les partisans de la thèse adverse non seulement peuvent parler sans être taxés de prétention, ils sont même mis dans l'obligation de se justifier. Un pareil devoir est trop haut pour que l'on puisse s'y soustraire. Puisque la discussion est ouverte et inévitable, abordons-la de bonne grâce en élargissant quelque peu les limites tracées par l'éminent arabisant et en procédant par l'ordre chronologique ascendant.

*a) Le nom de l'Arabie.* L'antiquité babylonienne et égyptienne ne connaît pas le terme Arabie. Depuis le temps de Tiglatpiléser II (VIIIe siècle) le mot *urbi* ou *aribi* désignait en général la population nomade sans différence de pays. Au commencement du VIIe siècle on entend parler d'une reine du pays d'Aribi, nommée Šamsê, qui fut vaincue par Assurbanipal. Ce royaume arabe était situé dans le Haouran. Un peu plus tard

le terme עֲרָב ou עֲרָב, se constate chez Jérémie comme une désignation géographique de l'Arabie du nord. C'est dans ce sens que le terme *Arabaya* est employé comme un nom de satrapie dans l'inscription de Darius. Tout ce qui est situé au sud du désert de la Syrie est resté presque inconnu, à l'exception de la partie méridionale accessible à la navigation, que l'on désignait par le nom général de pays de Saba. L'extension du nom d'Arabie à la péninsule tout entière ne semble pas être antérieure à Hérodote (III, CVII-CXIII), et l'usage en a été consacré surtout après la circumnavigation de cette péninsule ordonnée par Alexandre le Grand à son retour à Babylone. Toutefois les habitants eux-mêmes n'acceptèrent que beaucoup plus tard ce terme géographique qui leur a été communiqué par les Syriens chrétiens. Encore moins découvre-t-on le plus léger indice que le nom d'Arabe ait comporté une signification ethnique ou linguistique particulière avant l'islamisme. Les auteurs musulmans seuls ont établi la division des habitants en العرب العاربة, comprenant Saba et Ḥimyar, et العرب المستعربة, les Arabes d'autre origine.

*b) Le témoignage de Pline.* Nous avons donné plus haut la traduction faite par M. de Landberg du passage de Pline, VI, 32, qui suit l'énumération des peuples du sud. Elle est ainsi conçue : « Les Sabéens *arabes*, qui fournissent le meilleur encens et dont les tribus s'étendent jusqu'à la mer. » Cette base posée, il résulte avec évidence, pense-t-on, qu'au temps de ce géographe la population du Yémen comprenait déjà des Arabes purs à côté de l'ancien élément sabéen. Ce serait la première fois et d'une manière indirecte que Pline aurait parlé de ce dualisme ethnique dont il ne dit pas un mot dans toute la longue description qu'il consacre à l'Arabie. La chose, déjà peu vraisemblable en soi, change entièrement de face quand on consulte le texte latin du passage qui ne signifie pas « les Sabéens arabes qui fournissent le meilleur encens », mais : *Sabæi Arabum propter tura clarissimi*, « les Sabéens qui sont les plus célèbres des Arabes à cause de l'encens. » Le savant orientaliste a évidemment cité ce passage de mémoire ou d'après une copie inexacte. Par Arabes, conformément à son

habitude constante, Pline désigne les habitants de l'Arabie en général dont les Sabéens constituent une importante division méridionale. Aussi, après avoir caractérisé les biens de la plupart des tribus yéménites, il clôt sa description par les Sabéens en disant : *Sabæos ditissimos silvarum fertilitate odorifera, auri metallis, agrorum riguis, mellis ceræque proventu*. Cette énumération finie, le même auteur passe immédiatement à décrire la manière dont tous ces peuples se coiffent et se soignent la barbe : *Arabes mitrati degunt aut intonso crine, barba abraditur præterquam in superiore labro; aliis et hæc intonsa*. Le terme *Arabes* a ici également le sens purement géographique englobant toutes les populations dont il vient de parler. La distinction ethnique et linguistique n'est pas le fait de Pline.

Voyons maintenant si les témoignages des sources indigènes permettent réellement de conclure à la coexistence de deux éléments différents dans le Yémen préislamique.

*a) Les Arabes du titre des rois de Saba.* Dans les sources indigènes on est tout de suite frappé par ce trait caractéristique que le terme ערב, au pluriel אערב, n'y apparaît jamais comme la désignation d'une collectivité indépendante, d'un pays ou d'une tribu, mais uniquement comme une annexe d'autres divisions territoriales. La formule sacramentelle figure dans l'inscription de la digue de Mârib : « roi de Saba de Raydân, de Haḍramût, de Yamanat et de leurs Arabes » (ואערבהמו). La construction oblige à admettre que chacun de ces quatre pays avait ses אערב à lui. L'inscription rapportée par Yaqût est conçue dans le même sens et la donnée relative à la patente accordée par le Prophète à Qeys l'Arḥabite fait aussi supposer le rang secondaire des عرب à l'égard des احور. Il est vrai qu'à la première vue, l'expression احمورها وعربها ne s'oppose pas à la pensée qu'il y soit question de deux peuples différents, mais le doute est entièrement écarté par le commentaire qui détermine formellement de quelles tribus se composaient ces deux divisions de la grande tribu des Hamdân. Un regard jeté sur cette énumération montre, d'une part, que les rameaux, احمور, à la seule exception des قدام, portaient l'épithète de آل ذى

et faisaient par conséquent partie des tribus nobles décorées, à tort ou à raison, de l'épithète ذو, au pluriel اذواء, tandis que celles qui font partie des عرب ne portent pas cette épithète qui, d'après la tradition au moins, marquait la prérogative à l'hégémonie. Cela seul suffirait à faire croire que les tribus privées d'épithète ne se distinguent des autres que par une situation politique inférieure et nullement par un idiome particulier. Que cette infériorité politique ne soit pas le résultat d'une différence ethnique, c'est ce qui ressort d'ailleurs de l'énumération afférente qui, parmi des tribus encore mal connues, mentionne celles de Arḥab, de Nehm et de Yâm sur les territoires desquelles je n'ai trouvé que des inscriptions rédigées en sabéen pur. A ce propos nous sommes donc en possession de preuves de faits, contre lesquelles les preuves de raisonnements ne sauraient avoir le moindre poids. Le cas de ces trois tribus peut s'appliquer sans hésitation aucune aux autres tribus de la série dont le caractère d'Arabes purs ne pourra désormais être admis que sur l'autorité de textes épigraphiques conçus dans le dialecte dit qoraïšite. Prétendre que ces importantes tribus aient bénévolement préféré rédiger leurs inscriptions dans une langue étrangère par la seule raison qu'elle était la langue officielle, ce serait méconnaître l'histoire des conquêtes arabes. A aucune époque ces conquérants n'ont employé pour leur propre usage l'épigraphie syrienne ou nabatéenne quand ils commençaient à se répandre en Syrie et en Nabatène. Les inscriptions safaïtiques et liḥyanites qui, sans être l'expression de l'idiome aujourd'hui classique, portent néanmoins un cachet arabe des plus saillants, se trouvent en abondance dans des régions qui possèdent une épigraphie toute différente. Les Arabes émigrés dans le Yémen auraient agi de même et ne se seraient pas donné la peine d'écrire en un idiome qui devait leur paraître excessivement barbare comparativement au leur, qui avait encore toutes les voyelles désinentielles dont ses grammairiens sont si fiers.

*b) La prétendue immigration des Arabes dans le Yémen.* Qu'un certain nombre de groupes arabes du Hidjaz ou de quelques autres contrées de l'Arabie moyenne aient immigré

de bonne heure dans le Yémen, comme l'a fait plus tard la tribu de Kinda, c'est une possibilité que nous ne sommes pas en mesure de contrôler; ce que nous pouvons affirmer, c'est que lesdits immigrés, s'ils existent, ne sont pas identiques avec les عرب ou اعراب des textes cités précédemment. La preuve documentaire nous est fournie par la donnée même d'Ibn Sa'd qui enregistre les groupes *immigrés* après les عرب et sous la dénomination adéquate de خلايط (اعربها وخلايطها). Ira-t-on jusqu'à supposer dans les premiers les anciens *immigrés* déjà classés dans des territoires appropriés et dans les seconds des immigrés récents et encore imparfaitement installés dans des demeures fixes? Outre ce qu'une telle interprétation aura de forcé et d'arbitraire, l'état de choses n'en sera guère plus tenable. Raisonnons un instant. Les inscriptions de Šaraḥbîl parlent des اعراب habitant dans les montagnes et le littoral des principaux pays de l'Arabie méridionale : Saba, Reydân, Ḥaḍramût, Yamanat. De son côté Ibn Sa'd nous apprend que la seule grande tribu sabéenne des Hamdân comptait *dix* tribus de la catégorie des اعراب, savoir : *Arḥab*, *Nihm*, *Shâkir*, *Wadi'ah*, *Yâm*, *Murhabah*, *Dâlân*, *Khârif*, *'Odhar*, *Ḥagûr*, tandis que la tribu dominante ne consistait qu'en *quatre* divisions : *Qodam*, *Al dhi-Marrân*, *Al dhi-La'wah* et les *Hamdân* proprement dits. Si dans les autres grandes tribus la même proportion s'était produite, on se verra obligé de reconnaître que les deux tiers de la population du Yémen étaient des اعراب. Même en accordant, par simple condescendance, une moyenne plus faible pour les autres parties du pays, on ne pourra néanmoins s'empêcher de conclure que la catégorie des اعراب formait au plus bas la moitié de la population yéménite. De telles masses d'Arabes فصحا, répandues dans toutes les provinces, n'auraient pas attendu l'arrivée de l'islamisme pour faire valoir leur prédomination linguistique et politique. Un siècle de séjour aurait suffi pour former sur toute l'étendue du Yémen et du Ḥadramût une quantité de dialectes mixtes usités pour l'épigraphie à l'instar des autres dialectes locaux comme le minéen, le cattabanite et le hadramotite. Il me semble inutile d'insister davantage sur cette invraisemblance, pour ne pas

dire impossibilité historique. Tout rentre dans l'ordre naturel quand on voit dans les اعراب des textes sabéens et d'Ibn Saᶜd, au lieu d'Arabes immigrés et parlant un idiome différent, les tribus plus ou moins nomades affiliées aux tribus sédentaires et dominantes de la région. Chaque centre important avait ses nomades, vivant dans une demi-indépendance mais parlant, sauf quelques formes locales, la même langue de la région autour ds laquelle elles séjournaient. En un mot, les اعراب ne sont autre chose que ce que nous appelons aujourd'hui les *qebâil*, et en effet, dans l'expression antithétique de Ṭabari, « les Himyar et les Qabâil du Yémen », le terme قبائل a remplacé à bon droit le mot اعراب des anciens textes.

*c) L'himyarite des auteurs arabes.* Les écrivains arabes fournissent plusieurs spécimens de phrases himyarites. Le plus ancien exemple est celui qui est mis dans la bouche de la mère de Wahb ibn Manabbih, contemporain de Mahomet. Cette femme aurait dit : *Raayku binḥulm kawalidku ibnâ (m) min ṭib* =ar. رايتُ بلحلم كانى ولدتُ ابنًا من ذهب « j'ai vu en songe que j'ai enfanté un fils d'or ». Nous sommes ici certainement en présence d'un dialecte réel. La signification de « or » donnée à *ṭîb*, طيب, laisserait quelque doute dans l'esprit, mais l'indice de la première personne par *ku* au lieu de *tu* n'est pas inventé, car je l'ai trouvé encore en usage dans le Haraz où l'on dit aussi *m'kitâb* (pour *n'kitâb?)*, ce qui semble expliquer la forme بلحلم = بنحلم. Mais si l'existence d'une langue néo-sabéenne ne semble pas douteuse, comment peut-on garantir que la phrase de la mère de Wahb et les phrases attribuées à des personnages encore plus anciens n'ont pas subi de graves arabisations à travers les siècles qu'elles ont passés de bouche en bouche? En d'autres termes, un dialecte nouveau et populaire a bien pu se constituer, même à des époques relativement anciennes, sans la moindre influence de l'arabe qoréišite et ne s'être enrichi d'expressions arabes que depuis la conversion à l'islamisme. Étant donné le manque total de textes préislamiques du néo-himyarite, l'hypothèse d'une grande immigration des Arabes purs avant le VIIᵉ siècle manque de tout fondement.

*d) La donnée de Hamdâni et le récit d'ᶜOmâra.* Malgré le peu de confiance que nous inspire le cycle des poésies attribuées à d'anciens personnages himyarites, nous sommes loin de contester la véracité de la donnée de Hamdâni relative à l'arabe pur du parler du *sarw* établi dans la région autour de Mârib. Ces tribus étaient simplement de vrais Arabes qui émigrèrent dans cette contrée aux environs de l'Hidjra. Les 334 ans qui s'écoulèrent depuis cette ère jusqu'à Hamdâni étaient plus que suffisants pour y faire dominer leur dialecte, lequel a dû posséder encore les désinences vocaliques qui me semblent aussi essentielles à l'arabe classique. Toutefois, à la date de ce récit qui se passe en 530 H., la prononciation correcte ne s'est conservée qu'à Zarâîb, ville native d'ᶜOmâra, car c'est d'elle seule que parle ce dernier en disant que ses habitants ne voyagent pas et se marient entre eux. Quelque temps après, la petite commune à langue *pure* se fusionna dans la masse des populations voisines et perdit sa classicité. La disparition de la prononciation antique a partout procédé par région et par groupes s'étendant de plus en plus dans une marche irrégulière et lente selon la force de résistance opposée par certains milieux. La ténacité des habitants de Zarâîb est la seule dont l'histoire fasse mention, il n'est pas nécessaire d'admettre qu'elle ne se soit pas produite dans d'autres tribus arabes immigrées. Mais tout cela concerne l'époque postérieure à l'hégire et ne nous apprend rien de particulier relativement aux temps vraiment sabéo-himyarites.

Résumons-nous : l'hypothèse d'une ancienne immigration d'Arabes فصحا dans le Yémen et de la présence d'éléments arabes dans le dialecte populaire éventuel de cette époque n'est pas prouvée par les faits produits à l'appui ; l'opinion contraire conserve encore pour elle la plus grande probabilité historique.

J. HALÉVY.

## APPENDICE

A propos du problème discuté ci-dessus, je reçois de mon savant ami et collaborateur, M. J. Perruchon, une note que je m'empresse d'insérer immédiatement à cause de la lumière inattendue qu'elle

jette sur le sens particulier de l'expression عُرْب, اعراب chez les Sémites méridionaux :

« La question des Arabes dans le Yémen m'intéresse beaucoup et voici pourquoi. En juillet 1897, j'ai publié dans la *Revue sémitique* un article intitulé *le Pays de Zagué* et dans lequel j'ai reproduit un texte éthiopien, énumérant les langues des enfants de Cham, extrait du *Livre des Mystères du Ciel et de la Terre* d'Abba Baḫayla Mikâ'êl. Or dans ce texte se trouve une expression qui m'a fait longtemps réfléchir en la comparant à celle des inscriptions sabéennes. On lit en effet (p. 276 de la *R. S.* de juillet 1897), lignes 8 et 9 du texte : ወዛሪ ፡ ዘራዊያን ፡ ብሂል ፡ ሕዝብ ፡ እለ ፡ ይነብሩ ፡ መንገለ ፡ አድባረ ፡ እሳት ፤ ወሊባ ፡ አረቢሆሙ ፡ ለእሉ ፡ — Plus loin, lignes 15 et 16 : ወናኩ ፡ ደንኬለን ፡ ብሂል ፡ ወሴሚ ፡ ዐረቢሆሙ ። — J'ai traduit : « Zâri signifie Zârâwiens, peuple qui habite vers les montagnes de feu; les Libâ sont à l'ouest de ceux-ci » et « Nâki signifie Dankêlen et à l'ouest de ceux-ci sont les Sêmi. » Bien qu'un intervalle considérable de temps sépare les inscriptions sabéennes et le *Livre des Mystères*, qui est vraisemblablement du XVI[e] siècle, je n'ai pu m'empêcher de rapprocher cette manière de parler et de me demander si ma traduction était bien exacte. »

Je n'ai qu'à ajouter un seul mot. Avant le nouvel examen auquel l'étude de M. de Landberg a donné lieu, aucun éthiopisant n'aurait pu tirer des passages précités un sens différent de celui que M. Perruchon a admis dans sa traduction. A l'heure qu'il est, il n'est plus douteux que les passages en cause veulent dire réellement : « Zâri signifie Zârâwiens, peuple qui habite vers les montagnes de feu; les Libâ sont les *Arabes* (= *Qabâil*) de ceux-ci » et « Nâki signifie Dankêlen et leurs *Arabes* (= *Qabâil*) sont les Sêmi ». Bakhayla Mikâel a emprunté cette liste de peuples chamitiques à un écrit arabe (*Revue sémitique*, 1897, p. 284-285). On en conclut avec certitude que l'équivalence des termes *Arabes* et *Qabâil* était d'un emploi général aussi bien chez les Arabes que chez les Éthiopiens au cours du XVI[e] siècle. Et quand même on prétendrait que Bakhayla Mikâel aurait admis le terme *Arabes* sans en comprendre le sens exact, il demeurera toujours le fait que les auteurs arabes relativement modernes emploient encore ce terme dans le sens que j'ai établi dans l'étude précédente.

J. HALÉVY.

---

## La Naissance du sumérien.

---

Plusieurs jeunes savants qui s'intéressent aux questions assyriologiques m'ont souvent manifesté leur désir de connaître exactement dans quel état se trouvaient le déchiffrement et l'explication des signes cunéiformes au moment où s'est produite l'hypothèse de l'origine non sémitique de cette écriture. Pour rendre ce petit service aussi impersonnellement que possible, je me bornerai à reproduire textuellement : 1° La fin d'une lettre de M. J. Oppert, écrite à Babylone, le 23 novembre 1853; 2° deux lettres du même savant, envoyées également de Babylone, le 16 janvier 1854[1]. Comme ces documents sont rédigés en allemand, j'y joindrai un bref résumé pour en faciliter l'intelligence aux lecteurs français.

I

Babylon (Hillath el-Feihâ) d. 23 Nov. 1853[2].

. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

Den Namen des König's Neriglissar habe ich entdeckt und entziffert. Das Athenæum sagte, der Colonel Rawlinson habe Ziegel mit diesem Königsnamen gefunden; er erhielt diese von mir. Das Zeichen für den Gott Nergal wurde erst durch diesen Königsnamen entdeckt, und diese Entdeckung war die Folge, nicht die Ursache meiner Entzifferung.

Den Gottesnamen Nergal habe ich in einer von Rich veröffentlichen Inschrift phonetisch ausgedrückt gefunden; er ist dort Narikul geschrieben. Sonderbarer Weise findet sich für das babylonische kul im Hebräischen immer gal; so regel, babyl. rakulti. Der babyl. Name Narikulusarruṣur entspricht dem Νηρικαλόσορος des Ptolmæus, dem heb. נרגלשראצר.

Dieser Name Nergal war wie aus jener Inschrift hervorgeht, nur ein anderer Name für Merodach, für den die Inschrift *g*

1. *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft,* 8, 1854, p. 593-599.

2. Cette lettre et la suivante sont adressées à M. Olshausen.

bei Ker Porter Maridukh bietet; nur dort habe ich his jetzt den Namen phonetisch ausgedrückt gefunden, in dem Mannesnamen Maridukhai, in dem Sie ohne Mühe einen alten Bekannten erkennen werden. Diese Identität erklärt, warum der Planet Mars von den Arabern مرّيخ und von den Sabäeren Nirig genannt wird

Auch bin ich so glücklich gewesen, den Namen Babylon's, der längst bekannt war, zuerst zu erklären. Die Stadt wird phonestisch durch Babilu bezeichnet. In der hieratischen (und Cursiv-)Schrift bedeutet das erste Zeichen « Thor », wie aus einer persepolitanischen Inschrift hervergeht, also sicher Bab.; das zweite ist das Zeichen für Gott, also ilu; das letzte ist ein lautloses Zeichen, das eine Stadt bedeutet, namentlich eine im Thale liegende. Doch was ist das dritte Zeichen, das hunderte von Malen ra bedeutet?

Meine, wie ich glaube, einleuchtende Erklärung ist diese. In seltenen Fällen findet man das dritte Zeichen unterdrückt; in anderen ebenso seltenen ist es mit dem Zeichen  vertauscht. Das Zeichen  ist wie ich meine, ganz einfach der Name eines Gottes der den Namen « Gott » vorzugsweise führte.

Man hatte also in den Namen Babylon's fälschlich das zweite, lautlose, Determinativzeichen phonestisch gelesen, so dass man mit dem dritten, das wirklich auszusprechen war nichts mehr anzufangen wusste. Das Zeichen ra ist mit dem Determinativ für « Gottheit » dasjenige für den Planeten Saturn. Sie wissen aus Sanchuniathon, dass Κρόνος bei den Phöniciern Ἠλ hiess, und aus Diodor, dass die Babylonier den Saturn besonders verehrten und ihn Ἦλος nannten, wie man mit Recht fur ἥλιος substituirt hat. Er war Herr des siebenten Himmels und verdient hier in diesen Gegenden, wie ich mich jetzt allnächtlich davon überzeige, den Namen eines *ἐπιφανέστατον ἄστρον,* den man bei Diodor auffallend fand.

Babylon heisst also: Thor Saturn's. Diese Erklärung schliesst die biblische nicht aus; derselbe Laute bedeutete zweierlei.

II

Babylon, 16 Januar 1854.

— Ich habe jetzt meine Karte vollendet und auch mannigfache Restitutionen versucht. Meine Entdeckung der chaldäischen Maasse, die, wie ich Ihnen schrieb, sich an den Monumenten selbst bestätigte, hat auch manchen meiner früheren Irrthümer berichtigt. So bin ich jetzt namentlich zu der Ueberzeugung gekommen, dass die hängenden Gärten Nebuchadnezzar's in den heutigen Amranhügel zu suchen sind. Ich habe dort alle Maasse wiedergefunden und aus einer Untersuchung der Classiker geht hervor, dass die Gärten, der Παράδεισος, nicht in der Königsburg selbst gewesen. — Der Oheimir lag ebenfalls noch innerhalb der Stadt. Ich bin jetzt über die Lage der alten Babylon vollkommen im Reinen und glaube ihre Gränzen mathematisch bestimmen zu können.

Die frühere Identificirung von Sippara und Niffar wird berichtigt werden müssen. Sippara findet sich in den Inschriften als Sippar, die Sonnenstadt; Niffar dagegen ist, wie es der Talmud will, Chalne, Calanu, und als solches identisch mit Τελάνη, Tel Anu, Hügel Anu's oder Oannes, und Hipparenum, Ippar Anu, Land Anu's.

Ihren sehr rationellen Zweifel über die Möglichkeit mehrfach lautender Zeichen denke ich baldigst durch eine Erklärung der sechs-und achtzeiligen Cursivinschriften von Nebuchadnezzar zu heben. Ich habe in einem Briefe an Hrn. Prof. Spiegel (n° III) meine Ansichten über die Entstehung der assyrisch-babylonischen Begriffs- wie Sylbenschrift dargelegt; letztere entwickelte sich aus der ersteren. Das Factum der Polyphonie ist indessen selbst aus der Inschrift von Bisitun klar. Ich will einige Beispiele anführen. Das Zeichen [cuneiform] heisst sicher i, wie man längst wusste; in der babylonischen Uebersetzung findet sich nun der Name Nabunaïd's so geschrieben [cuneiform] . [cuneiform] . [cuneiform]. Dieses würde man Anpaï lesen müssen, und doch ist Nabu statt pa, und naït statt i zu lesen. Der Name Nabuchadnezzar's ist nicht Anpaschaduakh, sondern Nab'ukudurr'uṣur auszusprechen, wie er sich auch phonetisch neben der bisitunischen

Schreibweise findet. In Ninive hat man Thontafeln gefunden, die in zwei Spalten neben einander die Monogramme und die Aussprache geben. Homophonie besteht nicht. Manche Zeichen können sich in einem Werthe begegnen, ohne das deshalb alle Werthe identisch sind. A und B können denselben Werth ausdrücken, B und C ebenfalls. wie C und D; deshalb sind aber ABC und D nich homophon.

Ich will Ihnen als Probe zwei Inschriften aus Nimrud mit einer Uebersetzung hersetzen.

Bit. rab. Assar dana pallu. —. Assar. ni lak. Bel.
*Domus magna Sardanapali adoratoris Assaris asseclæ Belis*

u. Sanda. na ra m. A nu. u. Da kan. ka schu sch. elut.
*et Heraclis adoratoris Oanis et Dagonis servi deorum*

rabut. sarru. danu. sarru? sarru. Aschur. pallu, Tukulti.
*magnorum regis potentis regis? regis Assyriæ filii Tiglat-*

Sanda. sarru. rabi. sarru. dani. sarru? sarru. Aschur. pallu.
*sandanis regis magni regis potentis regis? regis Assyriæ filii*

Ilu la k. sarru. Aschur.
*Ilulaci regis Assyriæ.*

Eine Inschrift des Rawlinson'schen Divanubar, den ich bis jetzt noch Schalmanubar, später vielleicht, wenn ich Beweise habe Schalmanussur lese, lautet so :

Schal ma nu bar. sarru. rab u. sarru. da nu. sarru? sarru. Aschur.
*Salmanabar rex magnus rex potens rex? rex Assyriæ*

pallu. Assar dana pallu. sarru. rab u. sarru. da nu. sarru? sarru.
*filius Sardanapali regis magni regis potentis regis? regis*

Aschur. pallu. Tukulti Sanda. sarru? sarru. —. mu a scha schi.
*Assyriæ filii Tiglat- sandanis regis? regis ? fundator*

bit. —. scha. —. Kal hi.
*domus ? urbis Calah.*

Die Erklärung des Monogramms ⊣, das gewöhnlich *bar*, *ram* und *masch* bedeutet, durch Sanda gehört Rawlinson an. In dem Schalmanubar, dem Obeliskenkönige, glaube ich den Schalman des Hosea zu erkennen. Diese und mehrere andere Inschriften erheben die Identität von Nimrud Calach über allen Zweifel.

Das Zeichen, gewöhnlich *ku* lautend, ist sicher Tukulti; man findet statt desselben auch die Gruppe . , und das bedeutet, dass das folgende Zeichen nicht *ku*, sondern monogrammatisch zu lesen sei. Diese Bemerkung, die ich Rawlinson verdanke, beweist sich aus seinen Tafeln, wo allen zu erklärenden Wörtern dieses Zeichen vorgesetzt wird. In der ostind. Inschrift finde ich ganz phonetisch geschrieben : *tu ku l ti*, und in unsrer sechszeiligen Nebuchadnezzar-Inschrift : *tu kul ti*.

Die Erbauer der grossen Paläste von Khorsabad und Koyundjuk sind, wie Sie wissen, sicher ermittelt. Ersteren Erbaute Sargon, letzteren und den Palast von Nebi Yunes Sanherib. Dass die hier vorkommenden beiden Königsnamen wirklich den Gegner des Hiskia bezeichnen, erhellt aus der Erwähnung der Namen Khazakiah, Jahuda und Urschalimma. Doch habe ich mich häufig gefragt, wie man aus jenen Namen eigentlich den Sanherib herauszulesen habe. Die Zeichen sind folgende :

Sanaḫi ir rim ba

und :

Sanaḫi irba

Die fünf ersten Zeichen der ersten Form sind, wie ich glaube; sämmtlich ideographisch : Gott — Herr — erhaben — dann ein unbekanntes Zeichen und das Zeichen des Plurals. Die zweite Form enthält : Gott — das Zeichen für 30 und *isch* — *dana* — und ebenfalls das Pluralzeichen worauf das Zeichen fur hoch folgt.

Den heb. סנחריב und dem Griech. Σαναχήριβος zu Liebe hat man nun einen Gott *San* erfunden, ich fürchte sehr, dass dieser nie exestirt hat. Ich habe freilich keine Inschriften hier, um meine Ansicht gehörig prüfen zu können; es scheint mir aber, dass vielmehr eine Mehrheit von Göttern vorliegt, die unter dem Namen *Sanaḫi* zusammengefasst wurden; das Pluralzeichen erscheint sonst ganz unklärlich Welche Gottheiten gemeint seien, wissen wir freilich nicht; vielleicht ist es eine Beziehung auf die 30 Theile der Thierskreiszeichen.

Der Gründer des Palastes von Calah ist *Esahaddon*, der gewöhnlich *Assar haddan* geschrieben wird. Von diesem Könige haben wir hier in Babylon mehrere Inschriften gefunden, in einer derselben nennt er sich König von Kidir worin ich das *Kedar* der Schrift zu erkennen glaube, Sein Sohn ist wieder ein *Sardanapal*, und in dem Namen seines Enkels *Kivan dan il i* meine ich *Kiniladan* wieder zu finden.

Nur von fünf, vielleicht sechs, babylonischen Königsnamen kennt man die Orthographie mit Sicherheit; es sind folgende : 1. *Nabu pallu uṣur* oder *Nabu palluṣur;* 2. *Nabu kuduurru ṣuur ;* 3. *Ir ba mari dukh* (Evilmerodach?); 4. *Nirakul sarru ṣur;* 5 *Na bi u na hit;* 6. *Maridukh pallu dan na.*

Ich will hier eine unsrer Nabunid-Inschriften in hieratischer Schrift mittheilen :

Nab[i] u na hit. sarru. Bab ilu. mu ta khi isch. bit. Assar.
*Nabonidus rex Babylonis possessoris domus ( Askakruf?*

gadu u. Bit zi da. —. Nabu di irba. ik bi. rubu. imga.
*Besechane?) et Bitzida filius Nabudirbæ nomine principis magorum?*

Man hat in Abu Schahrein in Niederchaldæa Cylinder von Nabonid entdeckt, worauf seines ältesten Sohnes und Mitregenten *Bel sar ussur* gedacht wird. Dieser wurde in Babylon getödtet; es ist der *Belsazzar* der Schrift.

## III

Babylon d. 16. Jan. 1854[1].

Ich werde nächstens, nach meiner glücklicfen Rückkehr in Europa, so Gott will! meine Entzifferungen der assyrischen Keilschriften bekant machen. Eine genaue, vorurtheilsfreie Untersuchuug hat mich zu dem Resultate geführt, dass die Rawlinson'schen Prinzipien der Polyphonie vollkomen und allein richtig sind. Ich möchte die kurz so formuliren :

1) Die assyrischen Schriftarten (deren ich zehn aufzählen kann) sind aus einer alten Hieroglyphenschrift entstanden,

1. Lettre adressée à M. Spiegel.

aus denen sich dann die hieratischen und Cursivschriftarten entwickelt haben.

2) Diese Schrift war ursprünglich, höchst wahrscheinlich, reine Begriffsschrift. Es ist sogar anzunehmen, dass für die Verben bestimmte besondere Zeichen gebraucht wurden.

3) Aus dieser Begriffsbezeichnung entwickelte sich dann später, nach einen unbekannten Principe eine Sylbenschrift, denn einzelne Buchstabenzeichen existiren nicht in der assyrischen Schreibung,

4) Die Begriffszeichen waren entweder rein determinative Gattungszeichen (z. B. Land, Metallart, Steinart, Götze u. s. w.) oder drückten einen bestimmten Ortbegriff[1] aus (z. B. Babel, Geld, Marmor, Nebo). Dasselbe Ortbegriffzeichen[1] aber konnte, wie es im Chinesischen auch der Fall sein soll, diese jene Sache ausdrücken, nachden das Gattungszeichen ein anderes war. So ist dasselbe Zeichen nach dem für Metall « Silber », nach dem für Gott « Sonne » zu lesen. — So enstanden die sogenannten Zusammengesetzten Monogramme, die erweislich ganz anders lauten, als wenn man die beiden phonetischen Elemente zusammenläse.

5) Häufig liess man das lautliche Determinativzeichen aus, und so muste der Leser es ergänzen. Als aber die Sylbenschrift schon Eingang gefunden, erfand man ein besonderes Zeichen (𒄑 phonetisch iz), welches nur anzeigte dass das Folgende nicht phonetisch, sondern monogrammatisch zu lesen sei. (So ist *iz* + *mi zilli* Schutz, *iz* + *ku* im Namen Tiglatpilesser's *tukulti* auszusprechen.)

6) Aus diesen besondern Eigenthümlichkeiten entstand die jetzt ohne allen Zweifel sich herausstellende Polyphonie der Assyrisch-babylonischen Zeichen. Das Princip der Homophonie genügt nicht und führt auf mathematischen Wege zu der Gleichsetzung fast aller Zeichen.

7) Die jetzt sich vorfindende Sylbenschrift ist nicht semitisch, sondern entweder scythisch oder arisch. Die Sprache ist indess rein semitisch in den babylonischen, wahrscheinlich

1. Visiblement fautes d'impression pour *Wortbegriff* et *Wortbegriffzeichen*.

scythisch-tatarisch in den elymaischen, und arisch in den armenischen Inschriften.

### Résumé des affirmations.

I. 1. Le nom divin *Nergal* est en babylonien *Narikul.*
2. L'hébreu *regel* (רֶגֶל) répond au babylonien *rakulti.*
3. *Nergal* est un autre nom pour *Marduk.*
4. Le signe *ra* dans le nom de Babylone écrit *kă-an-ra* est le nom du dieu *Êl*-Κρόνος.

II. 5. Le préfixe 𒀭 indique que le signe suivant est un idéogramme (Rawlinson).
6. Dans le nom de *Sanhérib*, סנחריב, les éléments de composition sont *Sanaḫi-ir-ba* (= *rim*). *Sanaḫi* désigne une collection de divinités.
7. Un dieu *San* (*Sin*, סִין) n'a jamais existé.

III. 8. Le syllabaire cunéiforme n'est pas sémitique, mais soit scythique, soit aryen.
9. La langue est probablement scytho-tatare dans les inscriptions élymaïques et aryenne dans les inscriptions arméniennes.

Aucune de ces affirmations, données alors comme des découvertes capitales, ne s'est vérifiée lorsque le déchiffrement des inscriptions sortit du premier état de tâtonnement dont les transcriptions précédentes offrent l'image fidèle. Leur auteur les a successivement abandonnées dans ses écrits ultérieurs. Il n'a conservé que son opinion relative à l'origine scythique — aujourd'hui on dit sumérienne — de l'écriture cunéiforme. Champollion, en découvrant le déchiffrement des hiéroglyphes, a modestement écarté la question préhistorique des origines ; M. Oppert n'a pas su se tenir sur la réserve. Les grandes écoles d'alors étaient hantées par le mirage d'une civilisation scythique primordiale ; M. Oppert l'a localisée en Babylonie. Il a été égaré par l'illusion de ses collègues ; la science n'en est pas responsable. J. Halévy.

---

# NOTES ET MÉLANGES

## NOTES POUR L'HISTOIRE D'ÉTHIOPIE

### Le règne de Yohannes (Ier), roi d'Éthiopie de 1667 à 1682

Les règnes des rois d'Abyssinie présentent à peu près tous la même physionomie : guerres à l'extérieur ou à l'intérieur, qnerelles religieuses. Celui de Yohannes Ier, qui dura quinze ans[1], ne fait pas exception. Notons cependant qu'il débute par un tremblement de terre et une famine.

Des expéditions militaires ont lieu contre les Shangâllâs, dans le Bandjâ, au pays de Gâm, dans le Dârâ, chez les Matakals et dans le Lâstâ.

Les querelles religieuses prennent une intensité plus grande et les synodes rassemblés par le roi, loin de les apaiser, lui suscitent des inimitiés jusque dans sa famille. Deux fois, son son fils Iyâsu, qui lui succédera plus tard, se révolte contre lui à l'occasion de discussions théologiques.

Le premier synode, réuni à Gondar dans la deuxième année du règne de Yohannes, est suivi de l'expulsion des Francs; il provoque probablement aussi les mesures prises à l'égard des musulmans au cours de la troisième année. La quatrième année est marquée par des troubles occasionnés par les moines, et suivis, dans la cinquième année, de la déposition de l'abuna Krestodolu et de son remplacement par l'abuna Sinodâ. Un second synode a lieu dans la huitième année et occasionne une brouille entre le roi et son fils. Le troisième synode est tenu à Gondar, la quatorzième année. Une dispute théologique s'engage entre deux moines au sujet de l'*union* et de l'*onction* du Christ. « La discussion roulait, dit M. René

1. De 1665 à 1680 d'après Bruce, *Voyage aux sources du Nil*, traduction Castéra, Londres, 1791, t. V, p. 291-293. — Les dates indiquées en regard du nom de Yohannes sont celles de Gutschmidt, données dans le *Catalogue des mss. éthiopiens du British Museum* de Wright, Londres, 1877.

Basset, sur le mode et l'instant de l'incarnation du Christ. Les deux partis en présence étaient celui des moines de Dabra-Libanos et d'Ewostatêwos, dans le Gojam. Suivant les premiers, le Christ était un Dieu, procédant du Père seul, uni à un corps humain et par là devenu le Messie *(union)*. Les seconds soutenaient que le Christ était parfaitement Dieu et parfaitement homme et que son corps était formé d'une substance particulière qui n'était ni consubstantielle à la nôtre, ni empruntée à sa mère *(onction)*[1]. » Les partisans de l'union l'emportèrent et excommunièrent leurs contradicteurs.

Une note très importante sur ces disputes a été publiée par M. Guidi dans une brochure intitulée: ***Di due frammenti relativi alla storia di Abissinia***, Roma, Tip. della r. Accademia dei Lincei, 1893, p. 25-26. On y raconte la discussion qui eut lieu entre abba Niqôlâwos, du monastère de Dabra-Libânos et abba Akâla-Krestos, du Godjam.

Notre texte est plus complet, en général, que celui de la chronique publiée par M. Basset avec laquelle s'accorde celle de M. Conti Rossini. Nous donnons, comme précédemment, les variantes de ces deux publications, en indiquant la première par la lettre B[2] et la seconde par la lettre C[3].

L'auteur de notre chronique établit pour la cinquième année une concordance d'après différentes ères, qui serait précieuse si elle était exacte.

Ms. 141, fol. 33, v°. ወነግሠ ፡ ወልዱ ፡ ዮሐንስ[4] ፡ ወነበረ ፡ በመንበረ ፡ አቡሁ ፩ ወእምአመ ፡ ነግሠ ፡ በ፳፯ ፡ ዕለት ፡ ርዕደት ፡ ምድር ፡ በዕለተ ፡ ሰንበት ፡ ወተንሢአ ፡ እመዲና ፡ ሐገየ ፡ በሙይ ፡ ወዘመተ ፡ ጐዠም ፡ ዠራ ። ወ

1. René Basset, *Études sur l'histoire d'Éthiopie*, Paris, Impr. nat., 1882, note 305.

2. René Basset, *op. cit.*, p. 34-35.

3. Conti Rossini Carlo, *Di un nuovo codice della cronica etiopica pubblicata da R. Basset*. Roma, Tip. della r. Accademia dei Lincei, 1893, p. 7.

4. B ወተሰምየ ፡ ስመ ፡ መንግሥቱ ፡ አእላፍ ፡ ሰገድ ፡ ወሐገየ ፡ በሙይ ፡ ወዘመተ ፡ ጐዠም ፡ ወበ፲፪ዓመት ፡

በውእቱ ፡ ዘመን ፡ ከነ ፡ ረኃብ ፡ ዘስሙ ፡ ሻንቆ ፡ ወእምዝ ፡ ተመይጠ ፡ መዲና ።

ወበ፪ ፡ ዓመት ፡ (ማቴ ፡) ከነ ፡ ጉባኤ ፡ በጐንደር[1] ፡ ወሰደዶ ፡ ለአፍርንጅ ፡ ወ(fol. 34 r°)ፈነዎ ፡ እምኢትዮጵያ ፡ ኀበ ፡ ሮምያ ። ውእተ ፡ ጊዜ ፡ ዘመተ ፡ ገብረ ፡ ልዑል ፡ ሻንቅላ ፡ ወፀብዖ ፡ ወሞአ ፤ ወበውእቱ ፡ ዘመን ፡ ተሠይሙ ፡ እጨጌ ፡ ኀርያቆስ ፤ ወሞተት ፡ ወይዘሮ ፡ አምላካዊት ፡ ወለቱ ፡ ለንጉሥ ፡ ወበሻ ፡ ብስል ፤ ውእቱኒ ፡ ዘመተ ፡ ሐንከሻ ።

ወበ፫ ፡ ዓመት[2] ፡ (ማር ፡) አውፅአ ፡ ለእስላም ፡ ወፈለጦ ፡ ከመ ፡ ኢይትሐወል ፡ ምስለ ፡ ክርስቲያን ፡ ወአዘዘ ፡ ከመ ፡ ይረድ ፡ ታሕተ ፡ እምትዕይንት ፤ ወይንበር ፡ ውስተ ፡ ጽንፈ ፡ ቃሐ ፡ ዘውእቱ ፡ አቦራ ። ውእተ ፡ ጊዜ ፡ ሞተ ፡ አዛገር ፡ ዘሩፋኤል ፤ ወዘመተ ፡ ባንጃ ፤ ወሞተት ፡ ወይዘሮ ፡ ቅድስተ ፡ ክርስቶስ[2] ፡ ወደጅ ፡ አዝማች ፡ ሱራሄ[3] ፡ ክርስቶስ ።

ወበ፬ ፡ ዓመት ፡ (ሉቃ ፡) ከነ ፡ ሁከተ ፡ መነከሳት ፡ በይባበ[4] ፤ ወሞቱ ፡ አዕናፎ ፤ ወባሕር ፡ መልከ ፤ ወእብናት ፡ ዘወልድ ።

ወበ፭ ፡ ዓመት ፡ (ዮሐን ፡) ተሥዕሩ ፡ አቡነ ፡ ክርስቶዶሉ ፤ ወተሠይሙ ፡ አቡነ ፡ ሲኖዳ ፤ ወዘመተ ፡ ምድረ ፡ ጋም[5] ፡ (en marge : ዓመፀ ፡ ፋራስ ፡) ወበውእቱ ፡ ዘመን ፡

1. B ወዘመተ ፡ ብላቴን ፡ ጌታ ፡ ገብረ ፡ ልዑል ፡ ኀበ ፡ ሸንቅላ ፡ ወሞተት ፡ ዌዘሮ ፡ አምላካዊት ፡ ወለቱ ፡ ወተሠይሙ ፡ እጨጌ ፡ ሀርያቆስ ፡ ወሰደድዎ ፡ ለአፍርንጅ ፡ ወዘመተ ፡ ሐንካሻ ።

2-2. B አዘዝዎ ፡ ለእስላም ፡ ከመ ፡ ይትፈለጥ ፡ እማእከለ ፡ ክርስቲያን ፡ ወሞተ ፡ ፊት ፡ አውራሪ ፡ ዘሩፋኤል ፡ ዘመተ ፡ ባንጃ ፡ ወሞተት ፡ ዌዛሮ ፡ ቅድስተ ፡ ክርስቶስ ፡ እኅቱ ፡ ዘተዓቢ ፡

3. B, C ሱሩኄ ፡

4. B s'arrête ici pour la 4e année.

5-5. B ምድር ፡ ጋም ፡ ወኀገየ ፡ በአስኩና ፡ Le reste manque.

ዓመተ ፡ ዓለም ፡ ኮነ ፡ ፶፻ወ፭፻ ፡ ፳ወ፭ ፡ ዓመት ። ወዓ
መተ ፡ ምሕረት ፡ ፪፻ ፡ ፵ወ፱ ። ወዓመተ ፡ ሥጋዌ ፡ ፲፻ ፡
ወ፻፷ ፡ ፳ወ፭ ፡ ዓመት ። ወዓመተ ፡ ሰማዕታት ፡ ፲፻ ፡ ወ
፫፻ ፡ ፹ወ፱ ፡ ዓመት ፡ ወዓመተ ፡ እስክንድር ፡ ፲፻ ፡ ወ፱
፻ ፡ ፹ወ፩ዓመት ። ወዓመተ ፡ ተንበላት ፡ ፲፻ ፡ ፷ወ፭ ፡ ዓ
መት ። ወዝንቱ ፡ ኵሉ ፡ በሐሳበ ፡ ፀሐይ ፡ ውእቱ ። በሐ
ሳበ ፡ ወርኅሰ ፡ ፭፻ ፡ ወ፩፻ ፡ ፵ወ፳ ፡ ዓመት ። ወዕለታ
ት ፡ ፪፻ ፡ ፺ወ፮ ፡ ወአሜሃ ፡ ኮነ ፡ አበቅቴ ፡ ፀሐይ ፡ ፺
ወአበቅቴ ፡ ወርኅ ፡ ፩ ፡ እንዘ ፡ ሀሎ ፡ ፀሐይ ፡ በማኅፈደ ፡
ሚዛን ፡ ዘውእቱ ፡ ሚያዝያ ፡ ሳብዓይ ፡ ቤት ፡ እማኅፈደ ፡
ሐመል ፡ ተ — ወሐገየ ፡ በአስኩና[5] ፡ (en marge : ወቦ ፡ እ
ለ ፡ ይዌጥኑ ፡ ሐሳበ ፡ ዝንቱ ፡ ነገር ፡ እማኅፈደ ፡ ሑት ፡
ዘውእቱ ፡ መጋቢት ፡)

ወበ፺ ፡ ዓመት ፡ (ማቴዎ ፡) ዘመተ ፡ ደራ[1] ፡ ወሞተ ፡ ደ
ጅ ፡ አዝማች ፡ ለባሲ[2] ፡ ፈቋቍ ፤ ወሐገየ ፡ በአሪንኀ ፡ ው
እተ ፡ ጊዜ ፡ ተመይጡ ፡ እጨጌ ፡ አባ ፡ ዘክርስቶስ[3] ፡ ዳ
ግመ ፡ ውስተ ፡ ሢመቶሙ ።

ወበ፺፩ ፡ ዓመት ፡ (ማር ፡) ሐገየ ፡ በቍልቢጥ[4] ፡ አምባ ፡
ወዘመተ ፡ መተከል ፤ ውእተ ፡ ጊዜ ፡ ሞቱ[4] ፡ ደጅ ፡ አዝ
ማች ፡ ገብረ ፡ ክርስቶስ ፤ ወደጅ ፡ አዝማች ፡ ክፍለ ፡ ጊ
ዮርጊስ[5] ፡ ወከንቲበ ፡ ገዶ ፤ ወአባ ፡ ወልደ ፡ ክርስቶስ ፡
ካህን ፡ ዘሬማ ።

ወበ፺፪ ፡ ዓመት ፡ (ሉቃስ ፡) ሀገየ ፡ ይብበ[6] ፡ ወገብረ ፡ ጽ
ልአ ፡ ምስለ ፡ እለ ፡ አቤቶ ፡ ዘኢየሱስ ፡ (en marge : ወረገዙ ፡

1. B ዠራ ፡
2. B አባሲ ፡ ወሐገየ ፡
3. B እጨጌ ፡ ዘክርስቶስ ፡ ውስተ ፡
4. B ኃገየ ፡ በቈልቢጥ ፡ አምባ ፡ ወመተከል ፡ ወሞተ ፡
5. B ጊዮርጊስ ፡ ወአባ ፡ ወልደ ፡ ክርስቶስ ፡ ዘሬማ ፡
6. B በይብበ ። La suite manque.

ቦቱ ፡ በቅለ ፡ ዘይዌዓኖ ፡) በእንተ ፡ ጉባኤ ፡ እንዘ ፡ ይብ
ሉ ፡ እስመ ፡ ዓለየ ፡ ንጉሥ ፡ ቀሪበ ፡ ቍርባን ፤ ወኀደገ ፡
ሥርዓተ ፡ ወሕገጋተ ፤ ውእተ ፡ ጊዜ ፡ ሞተ ፡ አባ ፡ ወራ
ሲ ፡ ቆሞስ ፡ በአዘዘ ፡ ካህን ፡ ዓቢይ ።

ወበ፱ ፡ ዓመት ፡ (ዮሐንስ ፡) ሐገየ ፡ በጋዢን[1] ፡ (en marge :
ውእተ ፡ ጊዜ ፡ ቀተሎ ፡ ክሶስ ፡ ሞአ ፡ ለዮሐንስ ፡) ውእ
ተ ፡ ጊዜ ፡ ሞተ ፡ ቀኛ ፡ አዝማች ፡ ሐዋርያ ፤ ወበወርኃ ፡
ሰኔ ፡ ሞተ[2] ፡ አቤተኹን ፡ ዮስጦስ[3] ፡ ወል(folio 35)ደ ፡ ንጉሥ ።

ወበ፲ ፡ ዓመት ፡ (ማቴ ፡) ሖረ ፡ ላስታ ፡ ወእንዘ ፡ ኢይበ
ጽሖ ፡ ተመይጠ ፡ እምነ ፡ ጨጫሆ ፡ ወሀገየ[4] ፡ ይባበ ።

ወበ፲ወ፩ ፡ ዓመት ፡ (ማር ፡) ዘመተ ፡ ላስታ[5] ፡ ወቦእለ ፡
ተመትሩ ፡ እስኪቶሙ ፡ (en marge : ወሞተ ፡ ንህብ ፡ ዓ
ለቃ ፡ ደሞ ፡ ወአዛጋ ፡ የማኖ ፤ ወደጅ ፡ አዝማች ፡ ድል ፡
በኢየሱስ ፡ ወጨፌ ፡ እዶ ። ወባልድ ፡ ራስ ፡ ወራሲ ፡) ው
እተ ፡ ጊዜ ፡ እምሠራዊተ ፡ ንጉሥ ፡ ብዙኃን ፡ እሙንቱ ፡
ደኅረሰ ፡ ፀብዖ ፡ ወሞአ ፡ ለላስታ ፡ ወሞቱ ፡ ዓቀቤ ፡ ሰ
ዓት ፡ አበሞ ፡ ወአቤቶ ፡ ኤስድሮስ[5] ።

ወበ፲ወ፪ ፡ ዓመት ፡ (ሉቃ ፡) ሐገየ ፡ በምድረ ፡ ሰንቶም ፡
ወጎሞር[6] ፡ ወበውእቱ ፡ ዘመን ፡ ሞቱ ፡ አዛጋ ፡ ወልደ ፡
ትንሣኤ[7] ፡ ወጸሓፌ ፡ ትእዛዝ ፡ አዛጋ ፡ ወልደ ፡ ጊዮርጊስ ።

ወበ፲ወ፫ ፡ ዓመት ፡ (ዮሐን ፡) ዘመተ ፡ ላስታ[8] ፡ ዳግመ ፡

1. B በገጂን ፡ ወሞተ ፡ ቀኛ ፡ አዝማች ፡ ሐዋርያ ፡
2. B ሞተ ፡ ወልዱ ፡ አቤቶ ፡ ዮስጦስ ።
3. C ዮስዮጦስ ፡ (*sic*).
4. B ወበ፲ዓመት ፡ ተመይጠ ፡ እምነ ፡ ጨጨሆ ፡ ወሐገየ ፡
5-5. B ላስታ ፡ ወሞተ ፡ ዓቀቤ ፡ ሰዓት ፡ አበሞ ፡ ወተሠይመ ፡ ዓ
ቀቤ ፡ ሰዓት ፡ ቈስጠንጢኖስ ። — C ወበ፲ወ፩ዓመት ፡ ወሞተ ፡ ዘ
መተ ፡ (*sic*).
6. B ጎመር ፡ ወሞተ ፡ — C ወጎሞር ፡
7. B ተንሥኤ ፡ በቃሮዳ ፡ አመ ፡ ፫ለሚያዝያ ።
8. B s'arrête ici pour cette année.

ወፀብዖ ፡ ወቀተሎ ፡ ወሞተ ፡ ራስ ፡ መልክዓ ፡ ክርስቶስ ፡ ወእመቤት ፡ ላህየ ፡ ድንግል ፡ (en marge : ወእተ ፡ ጊዜ ፡ ሞተ ፡ አቡነ ፡ ክርስቶዶሉ ፡ ጳጳስ ፡ ወተቀብሩ ፡ በጎንጅ ። ወአቤቶ ፡ ዘጊዮርጊስ ፡ ካህን ፡ — ወሞተት ፡ ወይዘሮ ፡ ክርስቶሳዊት ፡ ወለተ ፡ አቤቶ ፡ ኤስድሮስ ።)

ወበ፲ወ፬ ፡ ዓመት ፡ ሐገየ ፡ በዣራ ፡ ወበዌራ[1] ፡ ወዓደወ ፡ ወልዱ ፡ አቤተኹን ፡ ኢያሱ ፡ ፈለገ ፡ ግዮን ፡ ዘውእቱ ፡ አባዊ ፤ ወቦአ ፡ ጋላ ፡ ወነበረ ፡ ውስተ ፡ ቤተ ፡ ወለቶ ፡ ወበወርኃ ፡ ሰኔ ፡ ተመይጠ ፡ ወተዓረቀ ፡ ምስለ ፡ አቡሁ[1] ፤ ወበውእቱ ፡ ጊዜ ፡ ሞቱ ፡ ራስ ፡ ለዊስ ፡ ወአቤቶ ፡ አኖሬዎስ ፤ ወደጅ ፡ አዝማች ፡ አፅዳወ ፡ ክርስቶስ ፡ ወአዛጋዥ ፡ ወራሲ ፡ ዘቡሬ ፡ ወኮነ ፡ ጉባኤ ፡ በጎንደር ፡ ወተዋሥኡ ፡ አባ ፡ ኒቃላዎስ ፡ ምስለ ፡ አባ ፡ አካለ ፡ ክርስቶስ ፤ ወአቤቶ ፡ ዘኢየሱስ ፡ ወኮነ ፡ ብዙኅ ፡ ተቃሕዎ ፤ ወቆመ ፡ በሃይማኖተ ፡ አባ ፡ ኒቃላዎስ ፡ ሥጋ ፡ በተዋሕዶ ፡ ከብረ ፤ ወኵሎሙ ፡ ካህናት ፡ ወሊቃውንት ፤ ወንጉሥ ፡ ወጳጳስ ፡ አባ ፡ ሲኖዳ ፤ ወእጨጌ ፡ አባ ፡ ጸጋ ፡ ክርስቶስ ፡ ወኵሎሙ ፡ መኳንንት ፡ ኀብሩ ፡ ምስሌሁ ፤ ወነገሩ ፡ ዓዋዴ ፡ በቀርነ ፡ ብሩር ። እለሰ ፡ ተሌለዩ ፡ ወተፈልጡ ፡ እምሃይማኖት ፡ አባ ፡ አካለ ፡ ክርስቶስ ፡ ወዘኢየሱስ ፡ ወእለ ፡ ኀብሩ ፡ ምስሌሆሙ ፡ ተሰዱ ፡ ወጐዩ ፤ ወወፅኡ ፡ እምጉባኤ ፡ ቅድስት ፤ ወአውገዙ ፡ መምህራን ፡ ወጳጳስ ፡ ወእጨጌ ፤ ከመ ፡ ኢይኅበሩ ፡ ምስሌሆሙ ፡ በሃይማኖት ።

ወበ፲ወ፰ ፡ ዓመት ፡ (ማርቆ ፡) ሀገየ ፡ በአሪንጎ ፤ በሀየ ፡ ሐመ ፡ ወሞተ ፡ በጐንደር ፡ አመ ፡ ፲ወ፰ ፡ ለሐምሌ ፤ ወ

1-1. C ወወዌራ ፡ — B ወአመ ፡ ፳ወ፬ለታኅሣሥ ፡ ወፅአ ፡ በሌሊት ፡ አቤቶ ፡ ኢያሱ ፡ ወልዱ ፡ ወዓደወ ፡ ፈለገ ፡ ዓባዊ ፡ ወነበረ ፡ በቤተ ፡ ወለቶ ፡ ወዴገኖ ፡ ደጅ ፡ አዝማች ፡ ዓሥራት ፡ እስከ ፡ ዓባዊ ፡ ወኢረከበ ። ወበወርኃ ፡ ግንቦት ፡ መጽአ ፡ አቤቶ ፡ ኢያሱ ፡ ወተዓረከ ፡ ምስለ ፡ አቡሁ ። La suite manque.

ተቀብረ ፡ በጸዳ[1] ፡ (en marge : ወአፍለሱ ፡ ሥጋሁ ፡ እምሀየ ፡ ወአንበርዎ ፡ በምጽራኃ ፡ ኅበ ፡ ሐዳስ ፡ ሱራሬሃ ።)

TRADUCTION[2]. — Ms. 141, fol. 33, v°. — Puis son fils Yohannes[3] régna et s'assit sur le trône de son père. Lorsqu'il eut régné pendant six jours (le septième jour après son avènement), il y eut un tremblement de terre le jour du sabbat (samedi). Et étant parti de sa capitale, il passa l'été à Muye et fit une expédition dans le Guajâm, à Jârâ. A cette époque il y eut une famine désignée sous le nom de Shânqo. Ensuite le roi retourna à sa capitale.

La deuxième année (Matthieu), il y eut un synode à Guandar (Gondar)[4]. Il chassa les Francs et les envoya d'Éthiopie à Rome. Gabra-Leᶜul fit une expédition contre les Shânqelâ, leur livra bataille et les vainquit. A la même époque eurent lieu la nomination de l'Éthiagê Ḥeryâqos et la mort de la wayzaro 'Amlâkâwit, fille du roi, et du bashâ Besl. Le roi fit la guerre aux Ḥankashâ.

1. B ወበ፲ወ፰ዓመት ፡ በዘመነ ፡ መርቆስ ፡ አመ ፡ ፲ለጥቅምት ፡ ገብረ ፡ ንጉሥ ፡ ጉባዔ ፡ ወተዋሥአ ፡ አባ ፡ ኒቆላዎስ ፡ ምስለ ፡ አባ ፡ አካለ ፡ ክርስቶስ ፡ ወአምጽአ ፡ አባ ፡ ኒቆላዎስ ፡ ስምዓ ፡ እመጻሕፍት ፡ (C እመጻሕፍት ፡) ከመ ፡ ከብረ ፡ ሥጋ ፡ በተዋሕዶተ ፡ ቃል ፡ ወሞዖ ፡ ለአባ ፡ አካለ ፡ ክሶስ ፡ ወተነግረ ፡ ዓዋጅ ፡ ዘይብል ፡ ከብረ ፡ ሥጋ ፡ በተዋሕዶ ። ወተወግዘ ፡ አባ ፡ አካለ ፡ ክርስቶስ ። ንጉሥኒ ፡ ሐገየ ፡ በአሪንጎ ። ወዳግመ ፡ ኰብለለ ፡ አቤቶ ፡ ኢያሱ ፡ ወተእኅዘ ፡ በበቅሎ ፡ ፍላጋ ። (C ፍለጋ ፡) ንጉሥኒ ፡ ቦአ ፡ ውስተ ፡ ጐንደር ፡ ወሐመ ፡ ወአመ ፡ ፲ወ፰ለሐምሌ ፡ በዕለተ ፡ እሑድ ፡ አዕረፈ ፡ ንጉሥ ፡ ዮሐንስ ፡ ወተቀብረ ፡ በጸዳ ።

2. Cf. René Basset, *Études*, p. 138-139.

3. B : Il fut appelé de son nom de roi A'eláf-Sagad ; il passa l'été à Muye et guerroya dans le Guajam ; la seconde année, etc.

4. B : Le Blâtên-Gêta Gabra-Leᶜul ravagea le pays des Chânqallâs. Alors mourut la wêzaro Amlâkâwit, la fille du roi ; l'Éthiagê Heryáqos fut nommé, le roi chassa les Francs et fit la guerre aux Hankâchâs.

La troisième année (Marc)[1], il chassa les musulmans et les sépara afin qu'ils n'eussent aucun rapport avec les chrétiens ; il leur ordonna de se tenir au bas du camp et de rester sur les bords du Qâha, qui est l'Aborâ. Alors mourut l'azâj Za-Rufa'êl. Le roi fit une incursion dans le Bândjâ. La wayzaro Qedesta-Krestos[1] et le dadj-azmâtch Surâhê (B et C Suruḫê) Krestos moururent.

La quatrième année (Luc), il y eut une agitation de moines à Yebâbâ[2]. A'enâfo, Bâhr-Malka et 'Ebnât Za-Wald (?) moururent.

La cinquième année (Jean), l'abuna Krestodolu fut déposé et remplacé par l'abuna Sinodâ. Le roi fit une expédition dans le pays de Gâm[3]. (*En marge*: Fâràs se révolta.) C'était alors l'an 7165 de la création du monde, 249 de l'ère de la miséricorde, 1665 de l'Incarnation, 1389 de l'ère des martyrs, 1984 de l'ère d'Alexandre, 1025 de l'ère des musulmans, d'après le comput du soleil (année solaire); mais d'après le comput de la lune, l'an 7448 et 296 jours, l'épacte du soleil (nombre d'or) était 7, l'épacte de la lune 4, le soleil étant dans le signe de la Balance qui est le mois de myâzyâ, la septième division après le signe du Bélier..... Le roi passa l'été à Askunâ. (*En marge*: Certains commencent ce calcul au signe du Poisson, qui est le mois de Magabit.)

La sixième année (Matthieu), le roi fit une expédition dans le Darâ[4]. Le dadj-'azmâtch Labâsi[5] Fiquâque mourut. Le roi passa l'été à Aringo et l'Éthiagê abba Za-Krestos[6] fut réintégré dans ses fonctions.

La septième année (Marc), il passa l'été à Quelbiṭ-Ambâ et combattit les Matakals[7]. Le dadj-azmâtch Gabra-Krestos, le

1-1. B : Il ordonna aux musulmans de se retirer du milieu des chrétiens. Le Fit-Awrari Za-Rufâ'êl mourut. Le roi ravagea le Bândjâ. La Wêzâro Qedesta-Krestos, sœur aînée du roi, mourut.

2. B s'arrête ici pour la quatrième année.

3. B : Il ravagea le pays de Gâm et passa l'été à Askunâ. La suite manque.

4. B : Jârâ.

5. B : Le dadj-azmâtch Abâsi mourut.

6. B : L'Ethiagê Za-Krestos.

7. B : Le roi passa l'été à Qulbit-Ambâ et chez les Matakals.

dadj-azmâtch Kefla-Giyorgis[1], le kantibâ Gado et abba Walda-Krestos, prêtre de Rêmâ, moururent.

La huitième année (Luc), le roi passa l'été à Yebâbâ[2], et se brouilla avec les gens d'Abêto Za-Iyasus (*En marge* : ceux-ci avaient frappé de leur lance la mule qu'il montait), à cause du synode où ils avaient dit que le roi refusait de recevoir la communion et qu'il abandonnait les préceptes et les lois. Alors mourut abba Warâsi, doyen d'Azazo, grand prêtre.

La neuvième année (Jean), il passa l'été à Gajen[3]. (*En marge*: A cette époque Kesos-Moᶜa tua Yohannes.) Alors moururent le qañ-azmâtch Hawâryâ et, dans le mois de sanê[4], Abetakhun Yostos, fils (*fol.* 35) du roi.

La dixième année (Matthieu), le roi se mit en route pour le Lâstâ, mais avant d'y arriver, il retourna de Ṭchaṭchâho et passa l'été[5] à Yebâbâ.

La onzième année (Marc), il fit une expédition dans le Lâstâ[6]. Certains eurent les parties viriles coupées. (*En marge* : Neheb, l'âlaqâ du Damo, l'azâj Yamâno, le dadj-azmâtch Del-Ba-Iyasus, Ṭchafê-Edo et Baledras-Warâsi moururent.) A ce moment, ils étaient nombreux dans l'armée du roi. Puis il fit la guerre au Lâstâ et le soumit. L'ᶜAqabê-Saᶜât 'Abamô et Abêto 'Êsdros[6] moururent.

La douzième année (Luc), il passa l'été dans le pays de Santom et de (Gomor)[7]. Alors moururent l'Azâj Walda-Tensâᶜê[8] et l'Azâj Walda-Giyorgis, l'écrivain des ordres (du roi).

La treizième année (Jean), il fit une seconde expédition dans le Lâstâ[9], il livra bataille aux habitants et les tua. Le râs

1. B : Kefla-Giyorgis et Abba Walda-Krestos de Rêmâ.
2. B s'arrête ici pour cette année.
3. B : A Gâdjên, et mourut le Qañ-Azmâtch Hawâryâ.
4. B : Mourut son fils Yostos.
5. B : La dixième année, le prince quitta Tchatchaho et passa l'été.
6-6. B : Le Lâstâ. Alors mourut le ᶜAqâbê-Saᶜât Abamo, qui fut remplacé par Quasṭanṭinos.
7. B : Gomar; C : Gomor.
8. B : Tanse'ê, à Qarodâ, le 3 de miyâzyâ.
9. B s'arrête ici pour cette année.

Malkeᶜâ-Krestos et Emabêt Lâhya-Dengel moururent. (*En marge*: C'est à ce moment que mourut l'Abuna Krestodolu, le métropolitain qui fut enterré à Gondj et Abêto Za-Giyorgis, le prêtre. (Cette même année) mourut aussi la wayzaro Krestosâwit, fille d'Abêto 'Êsdros.)

La quatorzième année, il passa l'été à Jârâ et à Wêrâ[1]. Son fils Abetakhun 'Iyâsu traversa le fleuve Gyon qui est l'Abawi, entra chez les Gâllâs et demeura chez sa fille. Il revint dans le mois de Sanê et se réconcilia avec son père[1]. Alors moururent le râs Lawis, Abêto 'Anorêwos, le dadj-'azmâtch 'Aᶜedâwa-Krestos, et l'azâj Warâsi, de Burê. Il y eut un synode à Gondar, abba Niqâlâwos discuta avec abba 'Akâla-Krestos et Abêto Za-'Iyasus, et il y eut plusieurs contestations. Abba Niqâlâwos demeura dans la foi, (savoir que) le corps du Christ doit être honoré dans l'union. Tous les prêtres, les juges, le roi, le métropolitain abba Sinodâ, l'Etcheguê abba Saga-Krestos et tous les gouverneurs furent d'accord avec lui. On proclama cette opinion au son d'une corne d'argent. Ceux qui étaient divisés et s'étaient séparés de la foi, abba Akâla-Krestos, Za-Iyasus et ceux qui étaient de son avis furent chassés et s'enfuirent, ils sortirent du saint synode. Les docteurs, le métropolitain et l'Etchegê les excommunièrent, afin qu'ils ne fussent plus compris avec eux dans la foi.

La quinzième année (Marc), le roi passa l'été à Aringo. Il y tomba malade, mourut à Gondar le 15 de ḫamlê et fut enterré à Ṣaddâ. (*En marge* : On enleva son corps de cet endroit et on le mit à Meṣraḫa, dans une construction nouvelle.)

La discussion sur l'*union* mentionnée dans notre chronique à la quatorzième année du règne de Yohannes, est reportée à la quinzième dans la chronique de M. René Basset. (Traduction de la note 1 page 172). « La quinzième année, au temps de l'évangile de Marc, le 10 de ṭeqemt, le roi tint un synode où abba Niqôlawos discuta avec abba Akâla-Krestos et cita des

1-1. C : Et à Wawêrâ. — B : Le 24 de taḫsâs, Abêto Iyâsu, son fils, partit pendant la nuit, passa le fleuve Abawi et demeura dans la maison de sa fille ;- le dadj-azmâtch ᶜAsrât le poursuivit jusqu'au fleuve, mais sans l'atteindre. Dans le mois de genbot, Abêto Iyâsu vint se réconcilier avec son père. La suite manque.

arguments tirés des Écritures pour prouver que c'était par son union avec le Verbe que le corps du Messie était devenu une substance précieuse. Il vainquit son adversaire, publia un manifeste proclamant cette opinion et excommunia abba Akâla-Krestos. Le roi passa l'été à Aringo. Abêto Iyasu s'enfuit une seconde fois et fut arrêté près du fleuve Baqlo[1]. Le prince alla à Gondar et tomba malade; il mourut un dimanche, 15 de ḫamlê, et fut enterré à Ṣaddâ». (René Basset, *Études*, p. 140.)

J. PERRUCHON.

1. B **ወተእኀዘ ፡ በበቅሎ ፡ ፍላጋ ፡** ; C donne **ፍለጋ ፡** . M. Basset, d'accord avec Bruce (*Voyages*, t. V, p. 292), traduit : Il fut arrêté ou pris au bord du fleuve Baqlo ou Bachilo, affluent de l'Abawi (Basset, *Études*, note 306). Il se peut que **በቅሎ ፡** désigne le fleuve Bachilo, mais ce mot pourrait être aussi une autre forme de **በቁሎ ፡** , indiquée par M. d'Abbadie (*Dict. amariñña*, col. 357) et signifiant *mulet* ou *mule* en amharique; d'autre part, le mot **ፍለጋ ፡** qui suit, signifie dans la même langue *empreinte du pied*, *trace*, *pas*. L'expression **በበቅሎ ፡ ፍለጋ ፡** pourrait donc avoir le sens de *au pas de la mule* ou *aux traces de la mule*. Je donne cette explication pour ce qu'elle vaut, n'ayant pas le moyen de l'appuyer autrement.

## Deux lettres de M. Monseur, Professeur à l'Université de Bruxelles.

---

Bruxelles, 15 novembre 1898.

MONSIEUR HALÉVY,

Je vous remercie de l'envoi que vous voulez bien me faire du fascicule d'octobre de la *Revue sémitique*. Permettez-moi quelques remarques à propos des observations que vous y faites, pp. 349 et 383-4, sur ma brochure *l'Inde et l'Occident*.

Si je ne vous ai pas cité, ce n'est pas que je considère votre théorie sur l'origine des alphabets de l'Inde comme indigne de discussion, c'est tout simplement parce que ma brochure n'est qu'un tirage à part d'articles de vulgarisation, où, sauf des points de vue d'ensemble et quelques détails rejetés dans des notes, je me bornais à résumer, le plus succinctement et le plus clairement qu'il m'était possible, une série d'opinions que je considérais, — à tort peut-être dans quelques cas —, comme les plus exactes ou les plus vraisemblables. Sous peine de rompre le cadre que je voulais remplir, je n'aurais pu, à votre propos, aller au delà d'une note ainsi conçue : « Une « thèse absolument différente est défendue par M. Halévy ; « il fait dériver, etc..... Dans un article de vulgarisation, je « ne puis exposer les raisons qui me font préférer la thèse de « M. Bühler. » Je puis vous affirmer que j'ai pensé à cette note en corrigeant les épreuves de mon article ; mais, à ce moment, cet article était déjà mis en pages, et j'ai d'autant plus hésité à en bouleverser la typographie que je le trouvais trop encombré de petit texte.

Ce n'est pas en vous appuyant sur l'emprunt de divinités à l'Orient sémitique que vous auriez contesté ma formule sur l'originalité générale de la civilisation de l'Inde, si vous aviez remarqué qu'*en raison de ce même emprunt*, j'ai eu soin de corriger moi-même, — page 7, par une phrase commençant

par *si, au contraire, nous nous reportons aux origines*, etc. —, ce que ma formule avait de trop radical.

Quant aux points de détail que vous relevez, vous faites vraiment trop d'honneur à ma brochure ; ce n'est que de la vulgarisation, cette brochure, et j'ai moins à vous justifier en elle-même telle ou telle assertion qu'à vous renvoyer aux dissertations spéciales qui me les ont inspirées. C'est dans cet esprit que je vais répondre à vos questions. — En écrivant, p. 12, que l'emprunt de l'écriture pourrait dater du IX[e] ou du X[e] siècle, j'ai eu soin de citer Bühler, *Indische Palæographie*, p. 18-19. — En me servant, p. 12, des expressions « côte d'Arabie » et « côtes d'Arabie », je n'ai pas entendu faire une allusion spéciale aux parties de cette côte où l'on employait l'alphabet sabéen ; dans le premier cas, j'ai plutôt songé au moment du voyage où l'action de la mousson se faisait sentir, qu'aux véritables points de départ des vaisseaux ; dans le second cas, j'ai admis, avec tous les atlas, que les côtes d'Arabie se terminaient au fond du golfe d'Eziongaber, c'est-à-dire dans une région où, vers le IX[e] siècle, on pouvait se servir d'un alphabet analogue à celui de la stèle de Mésa. — En rattachant les Indo-Scythes à la civilisation chinoise, je n'ai rien dit de neuf ; je me suis notamment inspiré de Lévi (dans *J. A.* 1897. I, 5-26). — La date 2300 avant Jésus, à laquelle je fais remonter le début du mouvement d'expansion des tribus aryennes, n'est qu'une approximation destinée à fixer quelque peu l'esprit du lecteur, et, p. 7, n. 2, j'ai eu soin de le renvoyer à une note où j'ai essayé d'en établir la vraisemblance (note annexée à un article de M. Goblet d'Alviella, paru dans les *Bulletins de l'Académie de Belgique*, 3[e] série, 31, 569-570 = pp. 21-22 du tiré à part, tiré à part que vous possédez certainement, puisque, p. 383, par un lapsus calami, vous en citez le titre au lieu de celui d'un autre ouvrage du même auteur) ; je ne suis d'ailleurs pas seul à penser à une date de ce genre ; à en juger par son discours à l'inauguration du monument Bergaigne (p. 16 fin de la brochure = *Bulletin de la Société de Linguistique*, n° 46, p. clxxiij), M. Victor Henry proposerait à peu près la même chose.

Veuillez agréer.....

Bruxelles, 1er mars 1899.

Monsieur Halévy,

Je vous remercie de l'envoi que vous voulez bien me faire d'un tiré à part de vos *Considérations sur l'histoire ancienne de l'Inde*. A ce propos, veuillez m'excuser de ne vous avoir accusé réception que par une simple carte de visite, de l'envoi du fascicule d'octobre de la *Revue sémitique*. Dès le 15 novembre, j'avais écrit le brouillon d'une lettre à vous faire parvenir à ce sujet. Diverses occupations, — et puis enfin ce fait que votre fascicule s'est trouvé pendant deux mois égaré sous un tas d'*Aurore* et autres papiers d'un syndicat dont, sans être Français, je crois devoir être membre —, m'ont empêché de la mettre au net. Je la joins à la présente et de façon qu'elle forme un tout que vous puissiez, si vous le jugez bon, reproduire, d'une manière plus ou moins fragmentaire, dans un prochain numéro de votre revue.

Pour revenir à vos *Considérations*, je dois vous avouer que je ne suis pas converti à votre thèse par le nouveau travail que vous lui consacrez; mais je trouve fort intéressants en eux-mêmes, — c'est-à-dire abstraction faite de la question de l'origine de l'écriture —, les divers arguments que vous y développez; j'y vois comme la première forme d'un livre que vous devriez écrire sur *l'Inde et les civilisations sémitiques*, et j'espère en voir bientôt paraître d'autres chapitres.

Je ne crois pas inutile d'ajouter que vous ne m'avez pas convaincu de la date récente de certains emprunts. Le groupe des Adityas me semble bien, par exemple, remonter à la période indo-iranienne, et s'il fallait descendre moins bas, j'admettrais volontiers une lente infiltration antérieure à la conquête du Pendjab par Darius (cf. ma brochure, p. 15, notes 1 et 2). Je prends un autre exemple dans un des plus intéressants chapitres de votre brochure. En admettant avec vous que les noms védiques *Dâsa*, *Parnya*, *Dribhîka*, correspondent réellement aux Δάαι, Παρνοι et Δερβίκκαι des écrivains grecs, il ne me paraît pas indispensable d'en conclure que tout un

chapitre de la mythologie de l'Inde serait une simple transformation de nouvelles politiques, de dépêches Havas pour ainsi dire, postérieures à 256. Je m'expliquerais plutôt le fait de la manière suivante. Pendant la période indo-iranienne, alors que les Aryens d'Asie marchaient vers le sud-est comme aujourd'hui les Russes, ils ont pu entrer en lutte avec les Dâsas, d'où des chants historiques qui, incompris dans l'Inde, se seraient refondus dans la mythologie. Vous me ferez peut-être trois objections.

A. — Je suppose des chants historiques sans m'appuyer sur un texte; c'est vrai; mais j'ai pour cela deux raisons: 1° L'hypothèse qu'il n'y aurait pas eu de chants historiques à l'époque indo-iranienne serait tout à fait absurde; tous les peuples à un certain degré de culture ont des chants de ce genre; les Indo-Iraniens d'il y a environ trois mille cinq cents ans avaient, j'imagine, une civilisation analogue à celle des Germains du temps de Tacite, et par conséquent devaient chanter comme eux les exploits des ancêtres. — 2° L'équation *Arya* contre *Dâsa* = *Airya* contre *Tûra* que vous avez mise en évidence, ne peut s'expliquer qu'en admettant qu'il y a dans chacun des deux cas une variante d'une même tradition épique.

B. — J'admets un intervalle d'au moins quatre siècles; mais rien ne serait plus naturel, à en juger par l'analogie du fait suivant: les Sarrasins jouent encore aujourd'hui un rôle important dans le folklore de la Belgique (cf. Gittée, dans *Moyen Age*, 1888, pp. 243 ss.), et la tradition ici se rattache certainement à une floraison épique datant d'environ huit cents ans; un intervalle de plusieurs siècles n'est-il pas même presque indispensable pour expliquer, et la transformation mythologique des données sur les Dâsas, et la dérivation de sens du mot *dâsa* « serviteur »?

C. — Je ne tiens pas compte de ce fait qu'il n'est pas question des Δάαι dans les textes relatifs à l'expédition d'Alexandre; mais il se peut fort bien qu'au temps d'Alexandre, le peuple des Dâhas ait été désigné par le nom de l'une ou l'autre de ses tribus. Il y a, d'ailleurs, tant de bizarrerie dans l'emploi des désignations de peuples. Est-il sûr, par exemple, que Napoléon ait remarqué que les Anglais donnaient le nom de *Dutch* aux

Hollandais, et si le mot *dutch* n'était plus un jour connu que par des articles de M. Stead sur la conférence pour la paix qui va se tenir à La Haye, en devrait-on conclure que les *Dutch* ne formaient pas encore un peuple au commencement de ce siècle ?

En considérant le mythe d'Indra et des Dâsas comme une refonte de débris d'épopée, je n'entends toutefois pas dire formellement que les ancêtres des Aryens de l'Inde auraient lutté contre les Dâsas ; on pourrait admettre aussi une transmission de matière épique comparable à la suivante : Le cycle d'Attila des épopées germaniques dérive de chansons historiques composées chez les Goths d'Italie peu après la mort de Théodoric le Grand ; ces chansons historiques ont passé les Alpes et ont été transmises d'aèdes à aèdes jusqu'en Islande. Des phénomènes du même genre ont pu se produire en Asie. La différence des langues ne serait pas une objection ; la parenté entre les dialectes indous et les dialectes iraniens était aussi étroite que celle entre le vieil islandais et le gotique, et dans le premier cas comme dans le second, des dialectes intermédiaires pouvaient faciliter des transmissions.

De ce que je viens d'admettre comme possible que les Aryens védiques n'auraient pas apporté dans l'Inde des chants épiques sur les Dâsas, mais simplement que leurs descendants à une certaine génération auraient adopté ces mêmes chants, ne concluez pas cependant qu'à mon avis ces chants auraient pu être rédigés dans un dialecte iranien. Je vois, en effet, contre cette dernière opinion une objection philologique. Le sanscrit *dâsa* n'a pu guère avoir que deux correspondants iraniens ; il devait être représenté par une forme **dâonha* en avestique (cp. l'instrumental duel av. *nâonhâbya* « naribus ») et par une forme **dâha* en ancien perse (cp. a. p. *nâha-m*, et, semble-t-il aussi, dans le dialecte de la région où vers 256 des populations iraniennes luttaient contre des populations dahiques, puisque c'est sans doute de cette région que vient le renseignement conservé par Étienne de Byzance : Δάαι... λέγονται καὶ Δάσαι μετὰ τοῦ σ[1]. Or, en supposant qu'à une

1. Il me parait plus que légitime d'admettre qu'Étienne de Byzance s'appuie sur un texte analogue, ou identique, à celui qu'a utilisé Strabon,

époque relativement récente, un aède du pays de Péchaver aurait transposé en védique un chant iranien sur les Dâsas, lui venant par exemple d'un aède du pays de Candahar, il faudrait admettre que cet aède aurait eu un sentiment assez net des équivalences phonétiques des deux parlers pour remplacer *Dâha* (*Dâonha*) par *Dâsa*; je n'oserais dire que c'était impossible: mais cela me paraît bien peu vraisemblable[1]. L'hypothèse d'un emprunt à un dialecte iranien étant écartée, il faut admettre qu'à l'époque où les chants sur les Dâsas ont pénétré dans l'Inde, il y avait entre Péchaver et le pays dont les habitants aryens avaient eu à lutter contre les Dâsas, une suite de parlers non encore atteints par la loi phonétique iranienne du changement de *s* en *h*; or, comme les premiers apports occidentaux dans la civilisation de l'Inde semblent bien s'être faits par la vallée de l'Hilmend plutôt que par les gorges de l'Hindoukouch, — de l'ouest à l'est plutôt que du nord au sud —, il s'ensuit que la date de transmission des chants que je suppose est antérieure à l'iranisation linguistique de l'Afghanistan; et celle-ci étant fort ancienne[2], nous sommes reportés à

c'est-à-dire sur une information parvenue en Grèce du théâtre même des événements. La forme Δάαι appartiendrait donc au dialecte iranien du pays où on luttait contre les Dàsas et la forme Δάσαι représenterait le nom que ces nomades Scythes se donnaient eux-mêmes, à moins de supposer que dans ce même pays il subsistait encore un dialecte aryen non atteint par le rayonnement de la loi phonétique iranienne $h = s$. Le caractère iranien de la première forme des renseignements transmis aux Grecs sur les Scythes de cette région me paraît résulter de plus du fait suivant. Le *b* de Δερβίκκαι doit transcrire un *b* iranien (ou scythe); supposer une source indoue, comme vous faites pour Δάαι-Δάσαι, serait inadmissible; le modèle aurait eu le *bh* de Dribhika; or, du moins pendant l'époque indo-grecque de l'histoire de l'Inde, tout Grec ayant entendu le *bh* indou, le prononçait et l'écrivait *ph* (cp. ma brochure sur *l'Inde et l'Occident*, p. 47, ou Lévi, dans *J. A.* 1890. I, 235 et 237-9).

1. Je raisonne ici par analogie. Un colporteur d'Amiens revenant de Normandie, s'aviserait-il en racontant ses affaires à des Picards, de donner le nom de *Carton* à un Normand appelé *Charton* qu'il aurait rencontré dans sa tournée?

2. Opinion que je fonde notamment sur le fait qui suit : Si les Perses ont donné au Pendjab le nom de *Hapta Hindavô*, c'est bien probablement parce que les Afghans le désignaient ainsi; nous pouvons voir dans cette expression une forme du dialecte parlé dans le pays de Candahar vers le

une date assez éloignée pour qu'il soit presque aussi légitime d'admettre que les chants en cause remontent au temps où les ancêtres des Indous védiques n'avaient pas encore quitté le pays de Hérat pour celui de Péchaver.

---

## Remarques sur les lettres précédentes.

M. le professeur Monseur a bien voulu me permettre de publier dans la *Revue sémitique* les deux lettres qu'il m'a adressées au sujet de l'antiquité du Véda. Je le remercie bien sincèrement de ce précieux concours qui ne manquera pas d'attirer l'attention de tous ceux qui, de quelque manière que ce soit, s'intéressent à la solution de cette question historique. Après avoir fait connaître les diverses observations du savant sanscritisant bruxellois, il me paraît opportun d'y ajouter quelques remarques basées sur un point de vue différent. Le manque d'espace m'oblige à être aussi bref que possible.

Ma critique du mémoire de M. Monseur, intitulé « L'Inde et l'Occident » s'est bornée à la description de l'époque archaïque (pp. 1-17) antérieure à l'avènement des Achéménides. L'Inde est alors aussi inconnue que la Chine et la Malaisie ; les peuples civilisés du bassin du Tigre et de l'Euphrate ignorent jusqu'à son nom. Or, les Hindous possèdent une écriture d'origine sémitique qui atteste un contact avec l'Occident et dont il faut déterminer l'âge. A ce sujet les chercheurs ne s'entendent plus. Les uns pensent aux Phéniciens qui auraient abordé l'Inde vers l'an 1000 avant Jésus avec la flotte de Salomon. Les autres, sur la foi d'un Jâtaka, font voyager au VIII<sup>e</sup> ou VII<sup>e</sup> siècle un marchand de paons à Babylone d'où il serait revenu avec l'alphabet araméen. D'autres encore allongent le voyage maritime du même marchand de paons jusqu'au golfe d'Akaba (Esiongaber), sans nous dire si l'écriture qui y régnait était araméenne ou phénicienne, ni pourquoi ce voyageur curieux n'a pas accepté l'alphabet sabéen répandu dans toutes les régions de l'Arabie méridionale et centrale. D'autres enfin, établissant l'inhistoricité de tous ces voyages et démontrant le caractère postalexandrin de l'écriture indienne, nient formellement qu'on puisse lui assigner une date antérieure à 325. Dans un livre de vulgarisation, ces dissensions inconciliables doivent être franchement et impartialement portées à la connaissance du public afin de lui enlever l'illusion que l'on a le moindre fait historique

VII<sup>e</sup> siècle avant notre ère, et une transformation, opérée *sur les lieux mêmes*, par l'effet du rayonnement de la loi phonétique $h = s$, d'une forme *sapta sindhavas* identique à celle qui s'est conservée plus longtemps dans le pays de Péchaver.

certain relatif à l'Inde de cette époque. En même temps que l'incertitude attachée à la date de l'écriture indienne, un livre de vulgarisation a le devoir de faire connaître au public les doutes qui s'opposent raisonnablement à l'hypothèse que le Véda ait été conservé *oralement* pendant de nombreux siècles dans un état d'intégrité absolu avant d'être mis par écrit. Je me suis donc cru en droit de préférer un simple exposé de l'état de la question au cadre artificiel rempli d'une riche série de suppositions métamorphosées en certitudes historiques, et, ce qui plus est, résumées d'avance en une formule éblouissante dont l'effet n'est guère affaibli par les atténuations ultérieures. En ce qui concerne les périodes antérieures à l'an 1000, le champ des hypothèses est encore plus stérile. L'Asie n'a pas plus de droit que l'Europe d'être le berceau de la race linguistique dite indo-européenne, laquelle a pu arriver dans le Pendjab aussi bien par la porte du Caucase que par la Transoxiane. A ce sujet toute donnée affirmative, surtout celle qui concerne une date quelconque, sort des limites scientifiques. Par un sentiment de modestie qui l'honore, l'auteur me semble trop abaisser le rôle de son mémoire qui appartient à la catégorie des œuvres de vulgarisation. Qu'il me permette d'être d'un avis différent: ces œuvres populaires sollicitent un soin historique infiniment plus que les travaux destinés aux érudits qui peuvent en contrôler les données.

Ces remarques suffisent à éclairer la question de principe; les points de détails sont traités ci-après.

P. 177, l. 9-27. Voyez les remarques exposées ci-dessus. — P. 178, l. 2. Je n'ai pas dit autre chose. — L. 11-20. Voyez les remarques exposées ci-dessus. — L. 19-23. C'est vrai, mais en généralisant sa pensée; M. Lévi, si je ne me trompe, ne parle que des Heftalites ou Youé-tchi, qui sont bien modernes. — L. 33. L'erreur de l'attribution vient de la note 2 de la page 7 de votre mémoire; je ne possède pas les *Bulletins de l'Académie de Belgique*. — P. 179, l. 25-28. C'est un $x$ incommensurable; j'ai expliqué pourquoi je n'y crois pas. Il n'est pas permis de regarder comme des quantités négligeables les peuples aussi anciens que les Susiens, les Amardes et les Pré-Arméniens, qui empêchèrent tout contact entre les Sémites et les Iraniens. — L. 28-31. Rien ne milite en faveur de cette conjecture. — P. 180, l. 3. Il ne s'agit pas de nouvelles politiques : les poètes hindous n'ont pu chanter les victoires d'Indra sur les Dâsas avant que ceux-ci n'aient formé une nation prépondérante et distincte des autres Scythes. — L. 3-8. Impossible; le Véda, cette source « inaltérée » de la tradition, fait voyager les dieux et les rishis du sud au nord pour combattre les Dâsas. — L. 10-18. Il faut prouver que ces chants vraisemblables sont précisément ceux du Véda. — L. 18-21. C'est exact, mais c'est justement depuis 255 que les Dâhas-Dâsas étaient à la fois les ennemis des Indiens et des Iraniens proprement dits; de là l'identité de la tradition épique à cette époque. Dans la période proethnique, l'idée de l'acharnement commun contre un rameau particulier, ainsi que la désignation de ce rameau par Dâha-Dâsa, n'est

pas bien vraisemblable. — L. 31. La signification de « serviteur » pour *dâsa* s'est formée à la suite de l'importation de prisonniers de guerre dâsas réduits en esclavage. — L. 34-36. Je l'ai dit moi-même ; c'est pourquoi les Indiens d'alors n'ont pas pu connaître le nom de Dâsa. — P. 181, l. 5. Voir la note précédente. — L. 6-15. Des possibilités dénuées de toute base n'ajoutent pas grand' chose à la valeur du zéro baptisé sous le nom de « tradition épique primordiale ». — L. 20. Dans ce cas, pourquoi ne pas admettre également que le cycle d'Attila n'est au fond que la seconde édition avec variantes d'une lutte préhistorique entre les Aryas du Volga ou d'ailleurs et les Huns-Dâsas chinois ? — P. 181, l. 21-p. 183. Je ne crois pas qu'il soit nécessaire d'aller chercher si loin la solution d'une énigme qui n'est qu'apparente. Depuis l'époque des Achéménides au moins, le Pendjab contenait une population mixte d'Iraniens et d'Aryens installés les uns près de l'Indus, les autres plus à l'intérieur, et conservant leur différence dialectale. Les uns prononçaient *Hapta Hindu* (d'où le grec Ἰνδος), *Dâha* (d'où le grec Δάαι), *Dribika* (d'où le grec Δερβίκκαι) ; les autres : *Sapta-Sindhu*, *Dâsa*, *Dribhika*. Le renseignement d'Étienne de Byzance sur l'équivalence de Δάαι et Δάσαι vient d'un Grec domicilié au Pendjab. Les termes précités sont des mots courants dans les deux langues. Dans les mots purement indiens, comme *Tchandrabhâgâ*, *Ambhis*, *Bhagalas* et *Sâubhûtas*, les Grecs ont rendu *bh* par φ, ainsi Σανδαροφάγος, *Omphis*, *Phegelas*, Σωφυτης, mais ici même la transcription simple se trouve dans le terme géographique *Abiria*, qui vient de *Abhîra*. Je profite de l'occasion pour ajouter qu'à mon avis le nom de l'Hercule indien Δορσάνης n'est autre que le grand batailleur Indra lui-même, et nullement le dieu secondaire et postvédique *Kriṣna*. Δορσάνης est une faute pour Δασάνης (α, οι, σρ) = *Dâsahan*, « tueur des Dâsas », épithète ordinaire du dieu suprême du védisme.

J. Halévy.

---

# BIBLIOGRAPHIE

Dr H. L. Strack, *Die Sprüche Salomons übersetzt und ausgelegt*. Zweite, teilweise neubearbeitete Auflage. München, 1899. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung. Oskar Beck. Preis, 2 M. 40.

Ce commentaire fait partie de la seconde moitié de la sixième division du *Kurzgefasster Kommentar* qui doit comprendre tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament avec les Apocryphes et qu'on appelle communément « la collection Strack-Zöckler ». La première édition qui a paru en 1888 étant épuisée, M. Strack a procédé à en donner une nouvelle où il a introduit un grand nombre d'améliorations, On n'a qu'à parcourir les dix pages de l'*Introduction* pour se convaincre que le savant commentateur a fait tout son possible pour offrir à la jeunesse studieuse un manuel digne de la science moderne. La question relative à la composition des *Proverbes* est traitée avec une rare compétence philologique et développée avec une extrême clarté, malgré la concision imposée par la nature de l'ouvrage. Je me fais un plaisir de résumer le tableau que M. Strack trace à ce sujet. Le groupe des Proverbes

salomoniens, x-xx, 16, a été compilé dans la bonne époque des rois, peut-être déjà durant le règne de Josaphat, dans le but de moraliser la jeunesse. La première annexe, xxii, 7-xxiv, 22, émane peut-être aussi du même compilateur, qui a voulu montrer que d'autres sages se sont aussi prononcés dans le même sens. Une commission chargée par Ézéchias a produit une seconde collection de proverbes salomoniens. Après Ézéchias, sous l'influence du livre de Job, mais sans connaître la collection II, un autre sage publia l'ancienne collection avec la première annexe en plaçant en tête les paroles introductives de sa composition, i-ix. Un scribe postérieur y ajouta la collection II après avoir fait suivre l'annexe I d'une seconde petite collection de proverbes de divers sages afin de les préserver de l'oubli. Sur la date de l'introduction, sauf l'indice résultant de sa dépendance à l'égard du Deutéronome et du livre de Job, on peut dire seulement ceci que l'affirmation devenue mode actuellement qui la place vers 180 avant le Christ, en même temps que l'Ecclésiastique, manque de toute base, car l'hébreu de ce dernier écrit comparé à celui de l'Introduction des Proverbes, est visiblement plus récent. Du reste, Jésus ben Siméon, ben Éliazar, ben Sira, l'auteur de l'Ecclésiastique a vraisemblablement vécu un siècle plus tôt, vers 290[1]. La date des trois dernières annexes, xxx, xxxi, 1-9 et xxxi, 10-31, est plus douteuse.

L'excellence générale de la traduction va de soi lorsqu'il s'agit d'un aussi profond hébraïsant que M. Strack et il me paraît superflu d'en fournir des exemples. Je crois au contraire être plus agréable au savant commentateur en lui soumettant quelques remarques sur certains passages. La forme interrogative admise dans sa version de v, 16 (Sollen deine Quellen nach aussen überfliessen, | Auf die Strassen Wasserbäche?) mêle dans un passage de pur lyrisme, la considération juridique qui atténue la faute de l'épouse infidèle par la froideur de l'époux. A mon avis, ainsi que le prouve d'ailleurs la phrase claire ושמח מאשת נעוריך (18), l'expression שתה מים (15) sous-entendu l'adverbe בשמחה, « avec joie » (cf. Isaïe, xii, 3), et par la métaphore de la source abondante (מעינותיך et פלגי מים) qui déborde jusque dans la rue (15), le poète met en opposition la joie causée par l'amour de l'épouse fidèle qui peut être avouée en public et celle qui émane de la femme infidèle et étrangère (20) qui reste naturellement clandestine (ix, 17). Les mots באר, בור et מקור sont simplement synonymes de אשת נעורים comme étant la source du bonheur domestique et répugnent à tout sens réaliste et grossier qui ne réside même pas dans ערוה. — v, 23, ישגה est trop faible après ימות, il faut nécessairement corriger יִסָּפֶה. — vi, 11, כמהלך ne peut former ni

1. M. Strack incline à accepter pour l'Ecclésiastique la date que j'ai défendue dans cette revue (1897, p. 238-241).

parallèle ni antithèse avec כאיש מג; j'incline à lire כמרדף, « comme un persécuteur ». — 12, הולך impossible à cause de פה, corriger דּוֹבֵר. — VII, 20, כסא, synonyme de חדש (Psaumes, LXXXI, 3), est la nuit de la néoménie inaugurant la fête mensuelle ; le psaume précité se rapporte à la Pâque et non à la fête des Tabernacles. — 22. L'arrangement וכאויל אל מוסר עכס est aussi peu satisfaisant que la leçon massorétique וכעכס אל מוסר אויל ; le texte exige impérieusement un nom d'animal. Lire וּכְעַתּוּד אֶל־אוֹסֵר יָגִיל, « et comme un bouc qui se réjouit à (la vue de) celui qui l'attache[1] (pour l'égorger); cf. אסרו חג (Psaumes, CXVIII, 27), « attachez la victime (de la fête) ». — XV, 7, יזרו ne va pas avec שפתים ; lire simplement יוֹרוּ, « enseignent ». — XIX, 27, la phrase n'a aucun sens acceptable, malgré les efforts désespérés des interprètes : לשמע doit être corrigé en לְשֹׂנֵא ; cf. V, 12. — XXI, 9, בית חבר ne saurait signifier « maison commune », lisez בית רחב, « maison spacieuse ». — XXVI, 10. Verset plein d'incohérence à laquelle la traduction de Delitzsch ne remédie point. La seconde partie est correcte ; la première : רב מחולל כל doit être modifiée en רב מהולל לכל, « très insensé pour tous est celui qui loue un (ouvrier) incapable et (= ou) qui loue des passants (= les premiers venus, sans s'informer de leur honnêteté) ». — XXX, 1. Je ne trouve pas trace d'une ironie d'athée et לאיתי אל ne peut pas signifier « je me suis fatigué pour Dieu », surtout dans le sens particulier « pour connaître ce que les hommes appellent Dieu ». De plus, הגבר, sans attribut exprimé ou résultant du contexte, n'est pas nécessairement un héros, un géant (Recke). Au contraire גבר rapproché de אל comporte souvent l'idée de l'homme simple (Jérémie, XVII, 7 ; Job, III, 23). Au lieu de לאיתיאל לאיתיאל ואכל il faut ponctuer לוּ אִתִּי אֵל לוּ אִתִּי אֵל וָאוּכָל, « si Dieu était avec moi, si Dieu était avec moi, (alors) j'aurais réussi ». Dans la suite l'auteur attribue son mauvais état à sa négligence d'apprendre la sagesse, car Dieu étant directement inaccessible à l'intelligence humaine (4), c'est sa parole (la Loi) qui l'explique avec clarté et assure sa protection aux fidèles.

Il reste probablement encore diverses améliorations à ajouter, mais la plupart de ce qui est fait est et demeurera bien fait.

1. Un autre exemple de אֹסֵר se trouve dans la phrase corrompue בלתי כרע תחת אסיר ותחת הרוגים יפלו, qui forme une vraie *crux interpretum* (Isaïe, X, 4). La correction בֵּלְתִּי כֹּרַעַת חָת אֹסִיר, « Beltis s'agenouille, Osiris tremble » (Lagarde, Duhm), ne cadre pas avec la fin du verset. Lisez : כֻּלֹּה יִכְרַע תַּחַת אֹסֵר וְתַחַת הֹרְגִים יִפֹּלוּ, « le peuple tout entier plie le genou sous ceux qui le lient et tombe sous les meurtriers; tout cela n'apaise pas encore la colère de Yahwé qui tient toujours son bras levé (pour frapper) ».

Fritz Hommel, *Die ältesten Bevölkerungsverhältnisse Kleinasiens.* Berlin, 1899.

Il demeure aujourd'hui établi que l'ancienne population de l'Asie Mineure, à la seule exception des Phrygiens, formait une race spéciale parlant une langue qui n'est ni sémitique ni indo-européenne et dont les noms géographiques emploient souvent les affixes consonantiques *-nd* et *-ss* précédés et suivis de toutes les voyelles. En dehors de l'Asie Mineure les terminaisons se rencontrent sporadiquement d'une part jusqu'en Arménie, d'autre part jusqu'en Thrace et en Grèce. Ces faits ont été relevés par H. Kiepert dans son *Lehrbuch der alten Geographie* (Berlin, 1878, p. 73) et plus amplement développés par C. Pauli dans son mémoire intitulé : *Eine vorgriechische Inschrift von Lemnos* (Leipzig, 1886). Cette question a été reprise à nouveau et traitée avec une rigoureuse méthode scientifique par M. Paul Kretschmer dans son ouvrage érudit intitulé : *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache* (Göttingen, 1896). Comme M. Kr. a refusé de faire entrer dans cette classe ethnique la langue des inscriptions vanniques, M. Fr. Hommel cherche à justifier l'opinion contraire qu'il a soutenue dans divers écrits antérieurs. Il maintient particulièrement avec le Rev. C. J. Ball que des Indo-Germains-Iraniens ont fait leur apparition en Cappadoce, en Syrie, en Arménie et en Médie depuis le XVII$^e$ siècle avant J.-C. Ces Iraniens ou Scythes auraient eu leur habitat primitif dans la Russie du sud et dans le nord-ouest de la Médie sur l'Araxe. Nous attendons l'explication des nombreux noms propres qu'on nous cite comme des éléments iraniens pour admettre cette thèse séduisante. Nous sommes moins reservé à l'égard des étymologies irano-sémitiques dont on voudrait l'étayer. Sont à éliminer d'abord les rapprochements des mots sémitiques, *waïn*, *karanu* (« vin ») et *gint* (« pressoir ») avec les mots caucasiques *gvino*, *gvini*, *gini*, *wenahi*, *girni*, dont les formes anciennes sont inconnues et qui n'existent pas en iranien. Puis, un nom comme *girzanu*, *gilzanu*, si le sens de « fer » est exact, répond plutôt à *garzen*, « hache », qu'à *barzel*, *parzillu*, « fer ». Au sujet du terme *farzanum*, qui peut prouver que ce n'est pas un dérivé de la racine *frz* (= frṣ, *frs*), « briser »? Quant à la comparaison du sémitique *barzel*, *parzil* avec le latino-lithuanien *fersom* (*ferrum*), *gelso* (= slave *jelezo*), elle repose sur une assonance imparfaite et ne mérite pas l'attention qu'on lui prête. Mais ce que les philologues doivent écarter avec une entière certitude, c'est l'idée d'une connexion quelconque entre le nom du cheval en indo-européen, *asva*, *aspa*, ἵππος, *equus*, etc., et celui de l'hébréo-assyrien, *sûs* (aram. *susyâ*), *sisû*. Matériellement **akva* et *susva* n'ont qu'un *v* en commun, ce qui est bien peu de chose et ce peu se réduit à rien quand on sait que *susu* remonte à la racine *saw-*

*sawa*, « marcher », qui a donné en éthiopien le verbe አንሶሰወ, *ansôsawa*, « marcher, procéder, parcourir », et les noms ሰውሰው, *sawsaw*, « escalier, vocabulaire » (au propre « marche »), ነሶሳው, *nasôsâw*, « marche, entrée » et እንስሳ, *ĕnsĕsâ*, « animal, quadrupède », dénommé de la marche comme l'arabe ماشية, « la marcheuse » (= quadrupède); le cheval est le marcheur par excellence. Comparez, par surcroît, l'arabe سَائس, « qui dirige », et سِيَاسَة, « direction, administration ». Je crois que cela suffira à convaincre les plus difficiles.

En terminant, M. H. fait dérouler un tableau général de l'état ethnographique de l'Asie Mineure et de l'Europe vers la moitié du second millénaire avant notre ère, troublé bientôt par la migration scythique déterminée de son côté par la poussée d'autres peuples indo-germaniques vers l'ouest.

M. Schwab, *Les Inscriptions hébraïques en France*, du VII^e au XV^e siècle. Paris, 1898. — D^r Karl Albrecht, *Zum Lexikon und zur Grammatik des Neuhebräischen* (Taršîš des Môšè ben ᶜEzrâ). Extrait de la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*. Jahrg. 19 I, 1899.

Les inscriptions hébraïques trouvées en France sont restées jusqu'à présent disséminées dans diverses publications et ont passé presque inaperçues, à tel point que l'auteur de la *Gallia judaïca*, parue en 1896, a manqué de les enregistrer, M. Schwab, le savant bibliothécaire à la Bibliothèque nationale, comble cette lacune en leur consacrant un petit recueil spécial. L'ensemble de ces petits monuments originaires de vingt-trois villes de France est au nombre de 140 dont plusieurs graffites tracés par de malheureux prisonniers.

M. le D^r K. Albrecht présente d'intéressantes contributions au lexique et à la grammaire du néo-hébreu, notamment des remarques sur le *Taršîš* de Moïse ibn ᶜEzrâ (1070-1138). L'édition de M. Günzburg (G) est soigneusement collationnée avec les manuscrits de Hambourg (H) et de Munich (M) et plusieurs passages sont rendus plus intelligibles à l'aide du manuscrit H qui est, semble-t-il, le plus correct. Suit une liste d'expressions qui tantôt manquent dans l'ancien hébreu, tantôt en diffèrent par leur forme ou par leur signification.

A. Boissier, *Note sur un monument babylonien se rapportant à l'extispicine*, Genève, 1899.

Peu de spécialistes peuvent se vanter de débrouiller convenablement les textes auguraux des Babyloniens. M. A. Boissier est de cette phalange clairsemée qui ose s'aventurer dans le sombre domaine. L'art de pronostiquer l'avenir par l'inspection du foie est

mentionné dans Ézéchiel, xxi, 26, et cette donnée est illustrée par un petit monument à inscriptions en forme de foie, publié dans le VI[e] volume des *Cuneiform texts* du British Museum. M. Boissier reproduit le croquis des deux faces de cet objet et fournit un premier essai de déchiffrement et de traduction des lignes qui figurent dans chaque division. Nous ne partageons pas la déception que la teneur de ces inscriptions a causée au savant assyriologue. Chez les anciens, le salut de l'État et le succès des expéditions guerrières primaient tout, et il n'est pas étonnant que les présages tirés des viscères des sacrifices convergent tous dans ce but. Le style compliqué et fortement mêlé d'idéogrammes présente de graves difficultés. M. Boissier y a versé des flots de lumière, bien que beaucoup de détails demeurent encore incompris. Voilà un résultat bien intéressant. Nabuchodonosor, nous dit Ézéchiel, stationné à la tête des routes qui mènent l'une à Rabbath, la capitale des Ammonites, l'autre à Jérusalem, la capitale de la Judée, ne se décida à attaquer cette dernière ville dont la situation était déjà fortifiée par la nature que sur la consultation du foie d'une victime. Ne serait-il pas curieux de savoir ce que le devin pouvait dire au guerrier hésitant? Or, cette réponse il pouvait la lire lui-même en tombant par hasard sur la case nº 20 ainsi conçue :

âlu itti | dannat | amel nakri aṣabat
« Je prendrai la ville avec les forces de l'ennemi. »

Devant un oracle aussi propice, Nabuchodonosor ne dut plus hésiter un seul instant, et le sort de Jérusalem fut dès lors scellé. Combien d'ambitions assyriologiques seraient satisfaites si elles découvraient un petit bijou de ce calibre!

Fr. M. Esteves Pereira, *O elephante em Ethiopia*, Lisboa, 1898.

Monographie instructive sur l'éléphant africain et spécialement abyssinien. On y trouve les notions les plus utiles : caractères zoologiques qui distinguent l'éléphant africain de celui de l'Asie méridionale, noms couchito-éthiopiens de l'éléphant, notices historiques et anecdotiques allant depuis la mention faite par la stèle hiéroglyphique de Pithom, de nombreuses chasses d'éléphants de la colonie de Ptolémaïs Théron, vers 264 avant J.-C., jusqu'à l'an 1893, où un jeune italien fut tué par un éléphant à Gubala Ginda, sur la rive gauche du Sagan-Omi, en pays galla. Il est remarquable que le nom de l'éléphant qui figure sur la stèle ptolémaïque, *dnhr* ou *dnhl*, se trouve encore aujourd'hui dans tous les idiomes d'Abyssinie sous les formes plus ou moins modifiées et contractées : zehon, zehol, djân, etc. Toutefois, malgré l'anecdote rapportée par A. d'Abbadie d'après la *Chronique de Mahdara Maryam*, il n'est pas aisé de voir dans le titre royal *Djân-hoï* la conception de « ô Éléphant ». Dans ce cas particulier *Djân* semble plutôt représenter la

contraction de *Dayân*, « juge », et de telle sorte ledit titre signifierait en réalité « ô Juge! ».

*Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments* in Verbindung mit Lic. Beer, Professor Blass und Lic. Clemen in Halle Professor Deissmann in Heidelberg, Cand. Fuchs in Strassburg, Professor Gunkel in Berlin, Professor Guthe in Leipzig, Professor Kampfhausen in Bonn, Professor Kittel in Leipzig, Dr Littmann in Oldenburg, Professor Löhr in Breslau, Professor Rothstein in Halle, Professor Byssel in Zürich, Lic. Pastor Schnapp in Dortmund, Professor Siegfried in Iena, Dr Wendland in Charlottenburg, übersetzt und Herausgegeben von E. Kautzsch, Professor de Theologie in Halle, Subskriptions-Ausgabe in 24 bis 30 Lieferungen. Erste bis sechste Lieferung. Freiburg i B., Leipzig und Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck, 1898).

Cette importante entreprise est destinée à rendre accessible au public studieux la totalité de la littérature juive non canonique, et qui va depuis l'époque des Séleucides jusqu'au IIe siècle après l'ère chrétienne. On la divise ordinairement en Apocryphes et en Pseudépigraphes, et l'on comprend dans la première division les livres qui sont considérés comme canoniques par le catholicisme et la plupart des Églises de l'Orient, tandis que la seconde comprend les écrits qui ne jouissent de ce prestige que dans la seule Église d'Abyssinie. Au point de vue scientifique, il aurait été désirable d'établir la division sur la base chronologique; cela aurait considérablement facilité l'aperçu sur la marche progressive des idées religieuses du judaïsme postbiblique pour aboutir d'une part au pharisaïsme talmudique, d'autre part au messianisme du Nouveau Testament. Ne pouvant changer l'ordre consacré, on s'est contenté de prendre comme point de repère la nature formelle des écrits : histoire, instruction religieuse sous forme narrative, etc. J'ai sous les yeux les six premières livraisons de cette belle publication, et j'y trouve réunies toutes les qualités qui distinguent les autres travaux bibliques du savant auteur. M. Kautzsch fournit, dans des introductions spéciales, tout ce qui peut renseigner le lecteur sur l'origine, la date et la valeur littéraire de l'écrit afférent. La traduction, quoique basée sur le codex qui mérite le plus de confiance, ne perd jamais de vue la leçon d'un codex secondaire quand il présente une leçon acceptable, ou seulement vraisemblable. Des notes nombreuses expliquent certains faits litigieux, ou les causes probables des erreurs commises par les traducteurs grecs. Bref, cette édition se recommande non seulement aux théologiens d'office, mais à tous les historiens éclairés qui désirent connaître la transformation de l'esprit juif sous la pression de l'hellénisme alexandrin.

*Smithsonian Institution, United States National Museum, Biblical Antiquities, A Description of the Exhibit of the Cotton States International Exposition*, Atlanta, 1895, by Cyrus Adler and I. M. Casanowicz. Washington, Government printing Office, 1898.

Deux sections du *United States national Museum* de Washington, celle des antiquités orientales, et celle des institutions du cérémonial religieux, quoique de fondation récente, ont exposé ensemble à l'importante exposition qui s'est tenue à Atlanta en 1895. La description de ces deux expositions partielles, confiée à deux savants connus, MM. Cyrus Adler et I. M. Casanowicz, a été imprimée dans le rapport général du *National Museum* pour 1896, pages 943-1023. J'ai entre les mains le tirage à part paru en 1898. La fusion de deux sections, hétérogènes au fond, n'a été que légèrement atténuée par le titre. D'autre part on ne sait pas ce que les *Modern Translations of the Bible* ont à voir dans les *Biblical Antiquities*. Cependant, tel qu'il est, ce recueil présente une grande variété de notes et de planches que l'on consultera avec profit, entre autres la description de la Palestine (la carte manque dans mon exemplaire) y compris les animaux et les plantes (953-967), les antiquités et les instruments musicaux, les pierres précieuses et les monnaies, les ornements; les vêtements et les ustensiles mentionnés dans la Bible (968-993). Le chapitre relatif au *Jewish religious ceremonial* excitera la curiosité de ceux qui sont peu initiés aux coutumes juives. Un autre chapitre, sous le titre général de *Antiquities*, offre des illustrations tirées de l'archéologie égyptienne, assyrienne et pseudo-khittite. Une collection de Bibles termine l'intéressant recueil.

*Kurzgefasste syrisch Grammatik*, von Theodor Nöldeke, zweite verbesserte Auflage, mit einer Schrifttafel von Julius Euting. Leipzig, Chr. Herm, Tauchnitz, 1898.

Une bonne aubaine pour les orientalistes : la *Grammaire syriaque* de M. Nöldeke vient d'avoir une seconde édition notablement améliorée et augmentée. C'est surtout la partie consacrée à la syntaxe qui a été enrichie par de nouveaux exemples. La ponctuation a été établie avec la dernière exactitude, et l'exécution matérielle appartient à tout ce que la typographie a produit de plus beau. Souhaitons que cette œuvre si parfaite attire un grand nombre de jeunes savants vers l'étude des langues sémitiques.

J. Halévy.

*L'Éditeur-Gérant :* E. Leroux.

Paris. — Imprimerie G. Maurin, 71, rue de Rennes.

---

Paris. — Imprimerie G. Maurin, 71, rue de Rennes.

# REVUE SÉMITIQUE

## D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE

RECUEIL TRIMESTRIEL




**Directeur : J. HALÉVY**

**Prix d'Abonnement : Un an, 20 fr.**

7ᵉ ANNÉE. — JUILLET 1899.

SOMMAIRE



PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

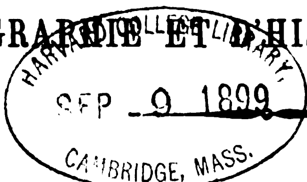
LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE
DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES, ETC.

28, RUE BONAPARTE, 28.

**Adresser les communications concernant la rédaction à M. J. HALÉVY, 26, rue Aumaire.**

# REVUE SÉMITIQUE

## D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE




## RECHERCHES BIBLIQUES

---

### L'Auteur sacerdotal et les Prophètes.

(*Suite.*)

### LES GRANDS PROPHÈTES

APPENDICE.

Le עֶבֶד יְהוָה d'Isaïe, LII, 13-LIII, 12.

Ce passage, dont l'unité n'a jamais fait l'objet du moindre doute, contient la description du serviteur de Yahwé qui arrive à la glorification universelle après avoir subi toutes les tortures morales et matérielles imaginables, y compris la mort et l'enterrement ignominieux au milieu de malfaiteurs. Pendant longtemps, les dogmatismes juif et chrétien y ont vu l'image de leur messie respectif[1]. Dans l'exégèse moderne, le point de vue historique a fini par prévaloir. Tout le monde reconnaît qu'i s'agit d'une personnalité contemporaine du poète; ce qu'on discute, c'est la question de savoir si cette personnalité est un être collectif, savoir la partie épurée et idéalisée d'Israël, ou bien un seul juste éprouvé comme Job et Jérémie et dont le poète aurait espéré la résurrection corporelle suivie d'une glorification extraordinaire, à l'instar du prophète Élie ou des

1. Le messie souffrant est, d'après les légendes rabbiniques, un descendant de Joseph, משיח בן יוסף.

morts ressuscités de Daniel, XII, 2. Cette dernière opinion est soutenue par M. Duhm dans son commentaire sur le livre d'Isaïe, contre A. Dillmann qui admet l'idée de la personnalité collective. M. Duhm cherche à établir une série de quatre chants relatifs au serviteur de Yahwé, savoir XLII, 1-4; XLIX, 1-6; L, 4-9 (10, 11); LII, 13-LIII, 12, chants qu'il attribue à un auteur différent du second Isaïe et un peu antérieur à Malachias. Pour l'histoire de la religion prophétique, la solution de ce problème est d'un intérêt capital et il nous paraît impossible de taire à nos lecteurs le résultat de nos propres recherches à ce sujet. Le moyen le plus simple de faire naître une conviction solide est sans contredit la reproduction avec analyse des pièces employées par M. Duhm pour étayer son interprétation; seulement nous y ajouterons quelques autres passages qu'il a oublié de faire entrer dans son dossier. De cette manière, nous écarterons définitivement le point de vue théologique auquel ces auteurs se sont placés malgré eux, au moins en partie. Pour nous c'est une simple question d'histoire littéraire et d'exégèse scientifique. Nous tâchons de comprendre le poète, sans nous occuper des conséquences que son œuvre a eues sur le développement du dogmatisme postérieur.

Passons maintenant en revue les pièces relatives au serviteur de Yahwé qui se trouvent dans la seconde partie d'Isaïe, depuis le commencement jusqu'au chapitre LIII inclusivement.

### XLI, 8-16.

Yahwé appelle de l'Orient (Susiane = Perse) un guerrier invincible (Cyrus, le futur libérateur d'Israël de la captivité de Babylone). Les rois (= vassaux fidèles des Babyloniens), pris de terreur, se réunissent pour agir ensemble et réparent leurs idoles délabrées afin de se les rendre favorables. Les Israélites captifs craignent que cette coalition ne détermine la victoire des Babyloniens, les ennemis mortels de leur nationalité; le prophète les rassure par les paroles ci-après :

8. Mais toi, Israël, mon serviteur (עַבְדִּי), Jacob que j'ai élu, race d'Abraham mon ami,

9. Toi que j'ai pris des extrémités de la terre, que j'ai appelé de ses confins, à qui j'ai dit : « Tu es mon serviteur »; je t'ai irrévocablement élu ;

10. N'aie pas peur, car je suis avec toi; ne désespère pas (?), car je suis ton Dieu : Je te fortifie, je t'apporte mon aide et je te soutiens de la droite de ma justice.

11. Voici, tous ceux qui te chicanent seront couverts de honte et d'opprobre, et ceux qui t'attaquent seront réduits à néant et périront.

12. Tu les chercheras, mais tu ne les trouveras pas, ceux qui t'accablent de leurs querelles; ceux qui te combattent disparaitront comme un rien sans existence.

13. Car moi, Yahwé ton Dieu, je fortifie ta droite; c'est moi qui te dis : N'aie pas peur; je t'apporte mon secours.

14. N'aie pas peur, ô ver, Jacob, ô vermisseau, Israël (= Israël réduit au dernier degré de faiblesse et de mépris)! Je viens à ton secours, dit Yahwé, et moi, le Saint d'Israël, je suis ton rédempteur.

15. Voici, je te transformerai en un pic neuf à plusieurs tranchants; tu écraseras menu les montagnes, tu réduiras les collines (= les ennemis superbes) en fétus;

16. Tu les disperseras et le vent les emportera, pendant que tu te réjouiras en Yahwé, que tu t'exalteras par le Saint d'Israël.

Inutile d'ajouter le moindre commentaire. Le serviteur de Yahwé est bien Israël en chair et en os, mais tombé et avili au rang d'un vermisseau qu'on écrase de dégoût. Yahwé promet de le relever et de le fortifier au point qu'il sera lui-même en état de se débarrasser de ses ennemis éventuels. L'origine deutéro-isaïque du poème est formellement reconnue par M. Duhm.

### XLII, 1-9.

Description de la mission du serviteur de Yahwé. Comme dans le passage précédent, ce groupe forme la suite de la déclaration relative à la nullité des dieux païens, qui sont impuissants à révéler les événements qui se préparent et qui auront pour conséquence la destruction des potentats et la délivrance des exilés (XLI, 21-29). Ce texte donnera lieu à une critique littéraire, mais présentons-le d'abord dans son ensemble traditionnel.

1. Voici mon serviteur que je soutiens,
Mon élu que mon âme agrée,

Je pose mon esprit sur lui
Qui proclamera le droit aux nations.
2. Il ne criera pas, il ne parlera pas haut,
Et il ne fera pas entendre sa voix dans la rue.
3. Il ne brisera pas le roseau cassé,
Il n'éteindra pas la mèche qui est prête à s'éteindre,
Il proclamera le droit selon la vérité.
4. Il ne se lassera pas et il ne faiblira pas
Jusqu'à ce qu'il ait établi le droit sur la terre
Et que les iles soient avides de sa loi.
5. Ainsi dit Yahwé, le créateur qui a tendu le ciel,
Qui a aplani la terre féconde de produits,
Qui donne le souffle au peuple qui l'habite,
L'esprit à ceux qui la parcourent;
6. Moi, Yahwé, je t'ai appelé comme de juste,
Je te tiens de la main et je te protège
Et je fais de toi l'objet de l'alliance des peuples,
La lumière des nations;
7. Afin d'ouvrir les yeux aveuglés,
De faire sortir de prison les prisonniers,
De la maison d'arrêt ceux qui demeurent dans les ténèbres.
8. Moi, Yahwé est mon nom,
Je ne donnerai pas mon honneur à (ceux qui adorent) un autre (dieu),
Ma louange à (ceux qui adorent) les dieux sculptés.
9. Les premiers événements prédits sont déjà arrivés,
Et je vous en annonce des nouveaux;
Je vous les révèle avant qu'ils se produisent.

Les épithètes « mon serviteur, mon élu », comparées avec l'expression : « Israël, mon serviteur, Jacob que j'ai élu » de XLI, 8, montrent d'une manière indubitable que le « serviteur » dont il est question dans notre passage n'est autre qu'Israël. D'autre part, la mission d'ouvrir les yeux aveuglés et de faire sortir les captifs de la terre d'exil qui lui est assignée (7) impose forcément la conclusion que le prophète pense, non à la totalité des exilés parmi lesquels se trouvaient précisément ces « aveugles » et ces « sourds » (18) dans le cœur de qui le souvenir de l'ancienne patrie avait déjà disparu (LXV, 11), mais aux fidèles partisans du prophète qui collaboraient avec lui à la mission d'encourager les défaillants et de les ramener à l'idée de la restauration. C'est ce noyau d'élite, voué de cœur et d'âme à la cause sacrée de la patrie, que le prophète

entend représenter personnellement afin de lui faire mieux sentir sa glorieuse vocation. Joignant la douceur (2) à l'extrême innocence (3 *a*), ce parti prophétique est destiné à porter aux païens le flambeau de la loi et de la justice et à devenir ainsi le trait d'union de tous les peuples (1, 4, 6), transformation ardemment désirée (קראתיך בצדק) par Yahwé le créateur du monde et l'inspirateur du genre humain (5). Tout s'enchaîne et s'explique mutuellement dans cette description, où le brillant avenir n'est au fond qu'un moyen d'action sur l'esprit des contemporains.

Y a-t-il cependant quelque raison critique de mettre en doute l'unité de notre pièce? M. Duhm le croit; résumons son argumentation :

« Les poésies du *ʿEbed Yahwe* frappent d'abord par leur style, leur langage tranquille, et par le rythme des vers et des strophes. Elles se rapprochent beaucoup de celles d'Isaïe II, mais n'ont que des rapports partiels avec leur entourage, et leur enlèvement ne créerait pas de lacune. L'idée du serviteur de Yahwé n'est pas la même chez les deux auteurs. Chez Isaïe II, ce serviteur, Israël tel qu'il est, est élu, protégé et réservé pour un brillant avenir, mais actuellement aveugle et sourd, captif et pillé, un ver, méprisé par les païens, plein de péchés. Le héros de ces poésies est, au contraire, placé vis-à-vis du peuple, innocent, disciple de Yahwé, qui l'éclaire jour par jour, appelé à une mission auprès du peuple, et ne fait pas entendre sa voix dans la rue, tout à l'opposé de celui du Deutéro-Isaïe, qui crie volontiers très haut et convoque tout le monde à se prononcer hautement. Il souffre comme un Jérémie ou un Job, par les injures des infidèles, par la lèpre dont Yahwé l'a affligé, mais non par des oppresseurs étrangers, comme c'est le cas d'Israël. Il n'est pas proprement un prophète, mais un disciple du prophète, un docteur de la Thora, modèle du lévite idéal de Malachias. Au chapitre LIII, la question « comment le peuple aveugle peut-il se décharger de ses péchés? » reçoit une réponse contradictoire à celle que le Deutéro-Isaïe y a donnée. Ces poésies sont donc d'un auteur postexilique, ayant écrit quelque temps avant Malachias. On ne saurait dire si elles formaient un écrit à part, ou bien si elles ont été desti-

nées d'avance à compléter les poésies d'Isaïe II. En ce qui concerne le premier chant (= XLII, 1-4), le verset 5 se montre comme formant le début d'un nouveau discours. Le *'Ebed Yahwé* est un missionnaire engagé dans une propagande ouverte pour convertir les peuples à la Loi, et la propagande littéraire n'était connue que du IIe, tout au plus du IIIe siècle avant l'ère vulgaire. »

Pour apprécier la valeur de cette prétendue distinction entre 1-4 et le morceau suivant, il suffit de faire remarquer que, en retirant ces quatre versets, le verbe קראתיך du verset suivant resterait sans aucun objet, car il ne peut être identifié avec celui de XLI, 25, qui caractérise manifestement Cyrus comme vainqueur des Babyloniens. La formule כה אמר constitue si peu la marque d'un commencement que, dans un contexte bien lié, elle se présente deux fois à un verset de distance (XLIII, 14, 16). Puis, qu'entend-on par propagande littéraire? Croit-on sérieusement que la traduction de la Bible en grec a été faite dans un but de prosélytisme? N'est-il pas sûr que cette traduction visait exclusivement les besoins religieux des communautés purement juives de la diaspore qui ne comprenaient plus le texte original hébreu. S'ils avaient eu la moindre envie de posséder un instrument de conversion efficace, les Juifs de la Palestine auraient commencé par traduire leurs livres saints dans la langue de leurs protecteurs perses, auprès desquels ils pouvaient espérer un accueil autrement favorable que chez les orgueilleuses populations grecques, leurs concurrents irréductibles, qui se regardaient comme les seuls représentants de la culture intellectuelle. Or, non seulement la Bible n'a jamais été traduite en perse, mais la version araméenne elle-même, qui est devenue indispensable pour la masse des Juifs palestiniens dont elle était alors la langue maternelle, n'a pas été mise en circulation, peut-être même pas mise par écrit, avant la destruction du temple. Le prosélytisme littéraire est d'ailleurs une idée creuse dépourvue de toute réalité. Le docteur zélé qui voulait convertir les païens à la religion juive était forcément obligé de crier, de blâmer, de parler haut dans les réunions et sur les places publiques, voire de faire des voyages lointains (Matthieu, XXIII, 15), c'est-à-dire de faire précisément le con-

traire de ce que M. Duhm trouve dans XLIII, 2-3. A ce propos, ce savant aurait pu s'informer auprès des Sociétés bibliques modernes si elles ont fait ***un seul converti*** parmi ceux à qui on avait distribué le Nouveau Testament, sans discussions et instructions préliminaires. Le héros de notre poème n'est donc pas un missionnaire taciturne qui convertit les païens par la seule explication du code divin, moyen que les apôtres et Jésus lui-même n'ont employé que lorsque les miracles préalables avaient déjà accompli leur effet sur l'esprit de leurs auditeurs. La situation change entièrement, si le *'Ebed Yahwé* personnifie le vrai Israël, aujourd'hui captif méprisé, demain peuple fort et glorieux. Lui, produit d'un miracle incomparable, n'aura plus besoin de fournir de nouveaux miracles pour exercer sa mission monothéiste avec la tranquillité d'âme que donne la certitude du succès complet. Tout en restant en place, il convertira le monde; au besoin le monde ira chez lui (Isaïe, II, 2-5) pour recevoir sa doctrine (*ibidem*, 3) si impatiemment désirée (XLII, 4). Bien entendu, la mission étrangère suppose la réussite préliminaire auprès de ses propres nationaux à demi païens ou inertes, dont le retour en Palestine est la condition indispensable (7).

## XLII, 18-25.

Exposé indigné de l'entêtement aveugle du serviteur de Yahwé, qui reste impassible devant les châtiments que Dieu lui inflige dans le but de l'amener au bien :

18. Sourds, écoutez; aveugles, tâchez de voir!
19. Qui est l'aveugle, si ce n'est mon serviteur?
Qui est le sourd, si ce n'est le messager que j'ai délégué?
Y a-t-il quelqu'un d'aussi aveugle que le « parfait »?
D'aussi sourd[1] que le « serviteur de Yahwé »?
20. Voir tant de choses sans les remarquer!
Avoir des oreilles ouvertes sans écouter!
21. Yahwé, à cause de sa justice, a voulu
Qu'il (le serviteur) fit grandir et fortifier l'enseignement.

1. Lire וחרש au lieu de ועור.

22. **Et il est un peuple pillé et dépouillé,**
**Enfermé ensemble dans des trous,**
**Caché dans des prisons!**
**Ils sont devenus un objet de butin que personne ne sauve,**
**Un objet de pillage à propos duquel personne ne dit: Rends-le!**
23. **Qui d'entre vous a prêté l'oreille à cela?**
**Qui y fait attention et l'annonce aux temps futurs (en disant):**
24. **Qui a livré Jacob aux pillards, Israël aux saccageurs?**
**N'est-ce pas Yahwé contre qui ils ont péché.**
**Dans les voies duquel ils ont refusé de marcher**
**Et à la loi duquel ils ont refusé l'obéissance?**
25. **Yahwé versa sur lui (Israël) le flot de sa colère, la rage du combat,**
**Mais la flamme eut beau l'entourer de toute part, il n'aperçut rien;**
**Elle eut beau le brûler, il resta indifférent.**

L'identité du serviteur de Yahwé avec le peuple juif est donnée par le prophète aux versets 22-25. Israël, destiné à être le messager, l'homme de confiance de Yahwé auprès des autres peuples de la terre, afin d'y répandre et d'y consolider la Loi (cf. II, 3; XLII, 4), est, par suite d'un entêtement incorrigible, le peuple le plus aveugle et le plus sourd que l'on puisse imaginer, et les peines matérielles et morales qui l'atteignent n'éveillent pas sa conscience assoupie. Cette semonce exaspérée peut se placer avec une certaine vraisemblance au début de l'activité d'Isaïe II, lorsque le coup terrible de l'exil avait jeté les survivants dans une torpeur qui menaçait de devenir mortelle pour la nationalité juive. L'apostrophe impitoyable que nous analysons fut la secousse salutaire qui rappela à lui le défaillant et amena graduellement sa guérison, grâce à l'administration continue de réconfortations hautement toniques qui mirent en vibration les cordes les plus sensibles de son cœur et de son âme. Pour tous les hommes de bon sens, il va sans dire que les discours d'Isaïe II, pas plus que ceux d'Isaïe I$^{er}$, ne sont rangés chronologiquement dans le recueil qui nous a été transmis par le compilateur. M. Duhm seul, tout en étant obligé de reconnaître l'exactitude dans les pièces qu'il veut bien attribuer au contemporain d'Ézéchias, en fait fi en ce qui concerne les discours de l'Isaïe exilique. Sa psychologie est intransigeante sur ce chapitre. Elle sait que ces derniers discours ont été prononcés dans l'ordre qui leur a été

assigné dans le recueil existant. Elle envisage les énonciations de ce prophète comme les articles de foi systématiquement coordonnés d'un catéchisme du meilleur aloi. Aussi ne doit-on pas s'étonner d'entendre M. Duhm déclarer que tout ce passage ne peut pas appartenir à Isaïe II ; son argumentation est des plus curieuses :

« Si le texte est exact, alors Israël est envisagé comme le représentant de Dieu dans le monde, qui possède la parole de Yahwé et peut la transmettre à d'autres (*und weiter zu geben vermag*, c. XLIV, 26 ; cf. XLII, 6). Mais alors, toute cette exposition du serviteur de Yahwé est le contre-pied absolu (*das direkte Wiederspiel*) de 1-4, et Deutéro-Isaïe doit être le plus singulier auteur du monde, en faisant dans le même contexte des énonciations si contradictoires sur le même sujet, sans indiquer par une seule syllabe ou par une différence quelconque dans le temps des verbes que, comme le veulent les exégètes, il pense une fois à une entité empirique, une autre fois à une entité idéale ; ici au temps présent, là au temps futur, pendant que, partout ailleurs, il distingue avec une clarté suffisante entre les choses antérieures, présentes et futures. »

Malheureusement, la base de cette argumentation est purement imaginaire. Il ne s'agit pas de deux entités réelle et idéale, présente et future, mais d'une seule, réelle et présente; la situation seule a changé. Au début de sa vocation, Isaïe II ayant affaire à une communauté indifférente, lui dit de dures vérités. Lorsqu'un groupe de fidèles décidés et actifs fut formé, le prophète adoucissant le ton, le regarda comme le vrai Israël chargé de la double mission de propager la connaissance de Yahwé parmi les mécréants nationaux et étrangers, et de créer un mouvement nationaliste pour accomplir le retour dans la patrie, où la propagande religieuse s'effectuera avec les plus grandes facilités. La prétendue contradiction n'existe donc pas, et l'opération chirurgicale à laquelle M. Duhm soumet le passage 1-4 n'est pas le moins du monde justifiée. J'ajoute que, même en admettant l'unité absolue de tout le chapitre XLII, le changement de ton dans les deux passages comparés ne souffre pas de difficulté. Dans les assemblées modernes mêmes, le discours de l'orateur du jour contient souvent, à côté de l'éloge

du parti ami, l'apostrophe la plus virulente à l'adresse du parti adverse. L'antiquité n'avait pas, comme aujourd'hui, des procès verbaux officiels où il est minutieusement indiqué par suite de quelle interruption désagréable l'auteur a prononcé sa critique acerbe ou de quel côté il s'est tourné en la prononçant. Mais, si ces circonstances ne sont pas notées, les faits ont existé dans tous les temps et chez tous les peuples, et notre chapitre n'est qu'un spécimen de bien d'autres faits analogues.

## XLIII, 5-15.

Ce groupe, d'ailleurs généralement attribué au second Isaïe, ne me semble pas avoir été bien compris par les exégètes, surtout en ce qui concerne le dernier verset. Une seule correction est inévitable. Au lieu de הוֹצִיא (8) il faut la forme féminine הוֹצִיאִי ; le sujet en est le vent du sud, תימן, chargé au verset 6 d'apporter des confins de la terre les fils et les filles de Yahwé. L'infinitif הוֹצִיא (*man führe hervor*, Duhm) est visiblement peu satisfaisant :

5. N'aie pas peur, car je suis avec toi ;
De l'Orient je ramènerai ta race
Et je te réunirai à l'Occident.
6. Je dirai au (vent du) nord : « Donne »,
Au (vent du) sud : « Ne t'arrête pas ! »
Ramène mes fils de loin,
Mes filles des confins de la terre,
7. Tous ceux qui portent mon nom,
Que j'ai créés, formés et faits pour mon honneur.
8. Fais (aussi) sortir le peuple aveugle tout en possédant des yeux (= la vue),
Ceux qui sont sourds, tout en possédant des oreilles (= l'ouïe) !
9. Tous les peuples se sont assemblés, les nations se sont réunies,
Qui parmi eux (leurs dieux) peut annoncer cela,
Proclamer les premières (nouvelles) ?
Qu'ils produisent leurs témoins, pour qu'ils aient raison,
Que (les témoins) écoutent leur dire
Et qu'ils disent : « C'est vrai ! »
10. Vous êtes mes témoins, dit Yahwé,
Ainsi que mon serviteur que j'ai élu,

Afin que vous me croyiez en (toute) connaissance,
Que vous soyez convaincus que moi seul j'existe présentement,
Qu'aucun dieu n'a été formé avant moi,
Et qu'il n'y en aura pas après moi.
11. Moi, moi je suis Yahwé,
En dehors de moi il n'y a pas de sauveur.
12. Je l'ai annoncé, proclamé;
Il n'y a pas de (dieu) étranger parmi vous
Et vous êtes mes témoins, dit Yahwé.
13. Je suis aussi le Dieu de l'avenir,
Ce que je saisirai personne ne le tirera de ma main,
Ce que je ferai personne n'en empêchera l'existence.
14. Ainsi dit Yahwé, votre rédempteur, le saint d'Israël;
C'est pour vous que je l'ai envoyé à Babel;
Je ferai tomber tous les verrous
Pendant que les Chaldéens pousseront leurs chants plaintifs[1].
15. Je suis Yahwé, votre saint,
Créateur d'Israël, votre roi.

La sortie des captifs en masse de Babylone donnait lieu à des craintes très fondées. Non seulement la route était dangereuse et sans ressources, on n'était même pas sûr que le vainqueur éventuel, Cyrus, voudrait relâcher une classe nombreuse de prisonniers qui augmentaient considérablement les revenus de l'État. Isaïe II réserve pour la fin la question des ressources (16-20) et s'occupe d'abord des deux autres difficultés. Le danger du voyage est une pure fantasmagorie (1), Yahwé qui accompagnera son peuple saura bien le sauver quand même il se trouverait au milieu des eaux et des flammes (2). Quant à Cyrus, il sera amplement dédommagé par la conquête de l'Égypte, de l'Éthiopie et du Saba, c'est-à-dire du littoral du Yémen (3-4). Ceci dit, le prophète, dans le passage ci-dessus, complète ses prévisions au sujet du retour et sur l'influence qu'il aura sur l'amélioration de la conscience nationale. Les quatre régions du monde poussées par l'ordre de Yahwé amèneront d'elles-mêmes la totalité des expatriés, y compris les aveugles et les sourds volontaires (6-9). Ceux-ci, voyant qu'aucun autre dieu n'a jamais prédit ni accompli un pareil miracle, rendront publiquement témoignage de la toute-puis-

1. Lire בַּאֲנִיּוֹת au lieu de בָּאֳנִיּוֹת.

sance de Yahwé, tout aussi bien que le « serviteur de Yahwé » proprement dit, c'est-à-dire le parti des fidèles antérieurs, représenté par le prophète. Tous seront alors convaincus que Yahwé seul est leur saint et leur roi (10-15).

Ce passage clair est de diverses manières violenté par M. Duhm. Sous prétexte de rythme, il détache la phrase אל תירא כי אתך אני du début du verset 5 comme une interpolation postérieure ; puis, méconnaissant l'antithèse entre אתם et עַבְדִּי (10) qu'il met au pluriel עֲבָדַי, il est obligé de changer נאם יהוה en נֶאֱמָנַי, « vous êtes mes témoins fidèles et mes serviteurs que j'ai choisis », et de produire ainsi une phrase dont la première partie est contredite par l'existence des sourds et des aveugles relevée au verset 8 et la seconde est absolument superflue dans ce contexte. Enfin, comme l'expression désidérative ותאמינו ne cadre pas avec l'épithète נאמני qu'il a placée un peu avant, il met à la 3e personne les verbes de 10 *b* qui sont à la 2e personne : « afin qu'ils sachent, me croient et comprennent (que j'existe) », dont les sujets seraient les peuples étrangers et païens, tandis que la phrase précédente s'adresse à Israël. Les passages traduits dans l'alinéa suivant écarteront la moindre ombre de doute à ce sujet.

## XLIV, 1-8 *cd*.

Yahwé s'était créé un peuple qui annonçât ses louanges, mais ce peuple, au lieu de l'adorer par un culte magnifique et recherché, l'a accablé et lassé par ses péchés. Il veut néanmoins lui pardonner de son propre gré, mais à la condition que le peuple reconnaisse que la peine subie (dans l'exil) était bien méritée (XLIII, 21-28). C'est à cette considération que le prophète rattache l'énoncé suivant :

1. Maintenant, écoute, Jacob, mon serviteur, Israël que j'ai élu.
2. Ainsi dit Yahwé qui t'a fait, qui t'a formé dès l'origine, qui est prêt à t'aider ;
   N'aie pas peur, mon serviteur Jacob, Yeshurun que j'ai élu.
3. Comme je verse l'eau sur un (sol) assoiffé, les eaux courantes sur la terre sèche,

Ainsi je verserai mon esprit sur ta race, ma bénédiction sur tes descendants

4. Qui pousseront comme l'herbe au milieu (de l'eau),
Comme des saules près des nappes d'eau.

5. L'un dira : « J'appartiens à Yahwé », l'autre portera le nom de Jacob,
Un autre (encore) écrira de sa main : « A Yahwé »
Et se désignera par le nom d'Israël.

6. Ainsi dit le roi et rédempteur d'Israël, Yahwé Şabaoth :
Je suis le premier et le dernier; en dehors de moi il n'y a pas de dieu.

7. Qui proclame (l'avenir) comme moi depuis que j'ai établi le peuple ancien?
Qu'il le dise, (ce qu'il a annoncé), qu'il me le présente!
Qu'ils (les faux dieux) leur disent l'avenir, les choses qui arriveront!

8. Ne soyez (donc) pas effrayés, et ne craignez (rien).
Ne vous l'ai-je pas annoncé et prédit depuis longtemps? Vous êtes mes témoins.

8 *cd*. Y a-t-il un dieu en dehors de moi
Quel est le rocher (= divinité protectrice) que je ne connaisse pas?

Je n'ai admis qu'un petit nombre de corrections : כְּבֵין (מים) au lieu de בבין (4, Dillmann); בידו au lieu de ידו, le ב ayant été omis à cause du ב final de יכתב (5); les mots משומי עם עולם doivent être placés après יקרא (7); תֵּחַתּוּ au lieu de l'inexplicable תרהו (8); les propositions 8 *cd* me semblent former un verset à part et le mot ואין doit être corrigé en וְאֵי faisant parallèle à הישׁ.

L'idée de la conversion des païens que M. Duhm croit trouver dans le verset 5 n'y est point, comme le prouvent les expressions זרעך et צאצאיך du verset 3. Il s'agit uniquement des Israélites récalcitrants, appelés ailleurs « sourds et aveugles » ; ces gens endurcis dans leurs anciens usages idolâtriques finiront par se joindre successivement au parti prophétique, à l'Israël renaissant.

XLIV, 21-28.

Suite du discours précédent, dont il est séparé par la description de la folie de l'idolâtrie à laquelle une forte partie des Israélites se cramponnaient encore de toutes leurs forces.

21. Rappelle-toi ces choses, ô Jacob, ô Israël, car tu es mon serviteur,
Je t'ai créé, tu es mon serviteur; Israël, ne m'oublie pas!
22. Comme un nuage j'ai fait disparaitre tes crimes, comme une vapeur tes péchés.
Reviens vers moi, car je t'ai délivré.
23. Chantez, ô cieux, car Yahwé a fait (grand),
Poussez des cris de joie, ô basses assises de la terre,
Entonnez des cantiques, monts, forêts avec tous vos arbres,
Car Yahwé a délivré Jacob et s'est glorifié en Israël.
24. Ainsi dit Yahwé, ton rédempteur, qui t'a formé dès l'origine,
C'est moi, Yahwé, qui fais tout
Seul j'ai tendu le ciel; en étendant la terre qui était avec moi?
25. (Yahwé) annule les pronostics des augures, rend ridicules les magiciens,
Il fait reculer les sages et trouble leur intelligence.
26. Il réalise la parole de son serviteur,
Accomplit la proposition de ses messagers,
C'est lui qui dit à Jérusalem : « Tu seras repeuplée ; »
Aux villes de Juda : « Vous serez reconstruites. »
(Moi-même) j'en relèverai les ruines!
27. C'est lui qui dit au marais: « Sois à sec,
Je ferai tarir les courants d'eau qui t'alimentent! »
28. C'est lui qui dit au sujet de Cyrus : « Il est mon pasteur
Qui réalisera tout ce que je désire »;
Qui dira à Jérusalem : « Tu seras reconstruite »
Et : « Que le temple soit fondé de nouveau! »

Jacob-Israel reçoit l'épithète « mon serviteur », עַבְדִּי et עֶבֶד לִי, dans sa totalité comme nation monothéiste (21), avec la remarque particulière que Yahwé, son rédempteur et créateur, est le seul dieu existant et réel (24-25). Cependant, au verset suivant relatif à la restauration de Jérusalem et du reste de la Judée, Yahwé est considéré comme accomplissant la parole de son serviteur, דְּבַר עַבְדּוֹ, et réalisant le projet de ses messagers, עֲצַת מַלְאָכָיו (26). Aucun doute n'est donc possible : ce serviteur et ces messagers ne peuvent être que le

prophète et ses collaborateurs qui se sont chargés de gagner les indécis de leur peuple au monothéisme pur et ensuite à leur faire accepter le projet du retour dans la patrie. Devant cette clarté M. Duhm ferme les yeux et cherche des subterfuges. Il préfère voir dans עבדין (comme il lit au lieu de עבדו) et מלאכיו les anciens prophètes qui ont prédit le retour de l'exil, bien qu'Isaïe II ne mentionne jamais les anciennes prédictions. Cela est si vrai que si nous ne possédions pas les écrits des prophètes antérieurs, on serait porté à penser que la prophétie n'a été inaugurée que dans le dernier stage de l'exil de Babylone. Du reste, si Isaïe II voulait faire allusion aux anciens oracles, il n'eût pas manqué d'ajouter le titre הנביאים, « les prophètes » (cf. Jérémie, VII, 25 ; Ézéchiel, XXXVIII, 17). Notons encore que les attributs עבד et מלאך figurent déjà dans le même ordre dans XLII, 19, où ils ne peuvent désigner les prophètes, mais la partie du peuple qui, tout en restant actuellement dans son entêtement idolâtrique, méritera un beau jour ces titres glorieux.

Un point curieux pour terminer. La manie des émiettements compliqués d'une psychologie préconçue a joué au commentateur susnommé un petit tour qui vaut la peine d'être relevé. A propos de la polémique engagée dans le passage intermédiaire 9-20, M. Duhm fait la réflexion qui suit :

« Avec l'unilatéralité du monothéisme abstrait, l'auteur tient le manège des iconolâtres pour une grosse folie; ceux-ci auraient reconnu l'erreur, s'ils avaient voulu seulement réfléchir. Que l'auteur, comme toute la polémique juive postérieure, ne touche que le côté exterieur, non le sens intérieur de l'iconolâtrie, cela n'a pas besoin de preuve, il fournit plutôt lui-même la preuve du fait de la grande distance où les Juifs se tenaient vis-à-vis de leurs concitoyens païens et avec quelle arrogance ils les considéraient. Car, il est vrai que certaines forces et qualités magiques se transmettaient à l'image par le *numen* qui l'habite, mais l'image et le *numen* sont si peu confondus même par le plus naïf des iconolâtres qu'Élie avec son manteau par le Juif. Du reste, un défenseur de l'iconolâtrie aurait pu indiquer au judaïsme légal de nombreuses prescriptions qui reposent sur la même base magique que l'estime des idoles.

Comparez entre beaucoup d'autres seulement Ézéchiel, XLIV, 19, 25-29. »

La distinction entre le *numen* et l'image a déjà été relevée par Dillmann, mais tandis que cet éminent exégète s'en sert pour excuser les païens, la psychologie *polylatérale* de M. Duhm en fabrique une arme contre l'*unilatéralité* monothéiste et juive, besogne qui serait stupéfiante de la part d'un commentateur de la Bible, si l'on ne savait pas que la pensée dirigeante de la critique outrancière vise l'exaltation du Nouveau Testament au détriment de l'Ancien. En ce qui concerne le fond de son observation, M. Duhm est victime de son système critique. En enlevant à Isaïe II les passages qui combattent l'idolâtrie, M. Duhm croit que cette polémique est adressée aux païens, tandis qu'elle n'a en vue que les Israélites attachés au paganisme. Pour le fond, il est plutôt exact que le monothéiste le plus infime lève la tête, non avec arrogance qui est un vilain mot, mais avec une fierté légitime devant le spectacle de l'adoration des images et des reliques qu'il constate sur presque toute l'étendue du globe. Au philosophe le plus polylatéral du monde il opposera cette remarque écrasante : vos *numina* n'existant pas, vous adorez de vaines idoles fabriquées ou brutes. Si, pour préparer une revanche au philosophe désemparé, un monothéiste *ennemi de l'abstraction* se mettait à fouiller Ézéchiel, XLIV, 19, 25-27, il serait facile de montrer qu'il se trompe d'adresse. La doctrine des effluves magiques se trouve en toute clarté dans Matthieu, VIII, 3; IX, 20; XIV, 36; XX, 34, et dans d'innombrables autres récits évangéliques, tandis que la sainteté communiquée aux objets profanes par le contact d'un objet sacré d'après la loi sacerdotale fait entrer ces objets dans les acquisitions du sacerdoce et n'a rien à voir avec la magie thérapeutique. Élie et Élisée passent le Jourdain non par la vertu de leur manteau, mais parce que Yahwé réalise le souhait de ses prophètes. N'est-il pas intéressant d'observer que dans le cas qui frise la magie communicative, celui de l'envoi du bâton d'Élisée pour faire revivre l'enfant de son hôtesse (II Rois, IV, 29), le narrateur fait remarquer expressément que la tentative n'a pas réussi? Il est vraiment pitoyable de voir l'exégèse biblique si souvent rem-

plie de polémiques sectaires qui ne mènent à rien. Ce joli exercice devrait être définitivement abandonné aux missionnaires de profession rétribués à tant par tête de converti!

### XLIX, 1-13.

Le moment critique approche. Yahwé, qui a confié à Cyrus le châtiment de la Babylonie (XLVIII, 14-15), invite les Israélites à quitter le plus vite possible ce pays d'exil et à proclamer jusqu'aux confins de la terre leur délivrance et leur marche miraculeuse à travers le désert (*ibidem*, 20-22). C'est le moment d'enflammer l'enthousiasme de la troupe patriotique, gage de l'avenir religieux du monde, afin que l'exode puisse s'effectuer en bon ordre et avec un ensemble plein d'entrain. Le prophète accomplit cette tâche en exaltant la mission qu'il avait reçue de Yahwé et qui, dépassant les limites nationales, est destinée à éclairer le monde. Cette mission, quoique confiée officiellement au prophète, n'en est pas moins la propriété de toute la troupe des fidèles qui ont peiné et collaboré à sa réalisation; aussi partageront-ils la gloire réservée à leur guide dont chacun d'eux est l'image spirituelle.

1. Écoutez-moi, ô iles,
Soyez attentives, nations lointaines,
Yahwé m'a appelé dès la conception,
Dès le sein de ma mère, il a proclamé mon nom.
2. Il a fait ma bouche pareille à une épée tranchante,
Il m'a célé par l'ombre de sa main,
Il m'a transformé en flèche aiguë,
Il m'a caché dans son carquois.
XLVIII, 16. Puis, le seigneur Yahwé m'a envoyé avec son esprit
Et m'a dit : « Tu es mon serviteur,
L'Israël en qui je me glorifie. »
5 *cd*. Et j'ai reçu des marques d'honneur aux yeux de Yahwé,
Et mon Dieu s'est déclaré être mon soutien.
4. Moi je me disais : J'ai peiné en vain,
J'ai épuisé ma force sans aucune utilité,
Cependant mon droit était auprès de Yahwé
Et ma récompense auprès de mon Dieu.
5. Maintenant, dit Yahwé qui dès l'origine m'a créé pour être son serviteur,
Pour faire revenir Jacob auprès de lui,
Afin qu'Israël s'assemble de son côté;

6. Il dit : « C'est peu de chose que, étant mon serviteur, (tu parviennes)
A relever les tribus de Jacob,
Et à faire revenir les reclus d'Israël;
Je ferai de toi la lumière des peuples,
Afin que mon salut arrive jusqu'aux confins de la terre. »
7. Ainsi dit Yahwé, rédempteur et saint d'Israël,
A celui qui est méprisé de (toute) âme,
Abhorré de (tout) peuple,
Serviteur de (tous les) potentats:
« Les rois te verront et se lèveront,
Les princes (en t'apercevant) se prosterneront
A cause de Yahwé qui est fidèle (dans sa promesse),
(A cause) du saint d'Israël qui t'a élu. »
8. Ainsi dit Yahwé : « Je t'ai exaucé dans un temps propice
Et je t'ai secouru dans un jour de salut,
Je t'ai préservé et fait (chef) d'une alliance des peuples,
(Capable) de relever (tout) un pays,
De mettre en possession (d'Israël) des lots de terres (restées longtemps) désertes;
9. De dire aux prisonniers : Sortez!
A ceux qui sont dans les ténèbres: Montrez-vous!
(Oui, ces échappés) paîtront (sans crainte) près (de tous) les chemins
Et (prendront) leur pâturage sur toutes les hauteurs.
10. Ils ne souffriront ni la faim, ni la soif,
L'ardeur, le soleil ne les frapperont pas,
Car celui qui les reprit en pitié (= Dieu) les guidera
Et les conduira près des sources d'eau.
11. Je changerai toutes les montagnes en routes
(Et je ferai) que les chaussées soient (également) relevées.
12. Voici, les uns viennent de loin,
Les autres du nord ou du sud,
D'autres (encore) du pays de Sinim.
13. Chantez, ô cieux, réjouis-toi, ô terre,
Montagnes, entonnez des cantiques,
Car Yahwé a consolé son peuple,
Repris en pitié ses pauvres!

La personne qui parle en son propre nom jusqu'au verset 6 est le serviteur de Yahwé, c'est le prophète comme représentant l'Israël fidèle qui le suit. Son histoire diffère fort peu de celle de ce dernier, elle a cependant son cachet particulier qui est dû à la faveur divine. Yahwé l'a fait sien depuis l'origine, l'a doué d'une éloquence pénétrante, l'a préservé de tous périls, lui a dit : « Tu es mon serviteur, le vrai Israël en qui je

me glorifie », et en lui prodiguant d'autres marques d'honneur il lui a assuré son secours. Israël en gros avait reçu les mêmes avantages et le prophète lui-même l'a proclamé dans les discours précédents. Ce qui manquait au corps des fidèles — les renégats endurcis ne comptent pas — c'était la faculté de parler bien et haut afin de préparer l'avenir glorieux qui leur est destiné. Toutefois, malgré le prestige que donne l'éloquence, le prophète a été pris de lassitude et commençait à croire que ses efforts n'aboutiraient pas à grand'chose, car à quoi servirait le retour en Palestine si le peuple n'était pas assuré d'être plus heureux qu'auparavant. Mais alors Yahwé lui annonça que le retour seul n'était qu'une partie de sa mission qui devait apporter la lumière à tous les peuples de l'univers (6). Comme dédommagement du long mépris dont il a été l'objet de la part de tous les peuples et du profond asservissement qu'il a supporté de la part des potentats, souffrances qui par leur nature même ont été partagées par tout Israël, il aura la satisfaction d'inspirer le plus profond respect aux rois et aux princes qui reconnaîtront en lui l'élu de Yahwé (7). Naturellement, condition indispensable pour amener ce splendide résultat, il faut que le rapatriement en Palestine ait lieu le plus tôt possible. C'est la pensée dont s'occupent les versets 8 à 13, dont le dernier fait pousser à l'univers un immense cri de joie en voyant que Yahwé a finalement pris en pitié son peuple si éprouvé et lui a accordé la satisfaction méritée. Dans cette conclusion le prophète se fond dans la masse israélite dont il incarne l'idéal et dont il ne s'est momentanément détaché et mis en vedette que par une nécessité oratoire.

Que le prophète soit le sujet du monologue ci-dessus, cela a toujours été l'opinion de l'exégèse juive à laquelle se sont joints dans les temps modernes de nombreux commentateurs chrétiens comme Gesenius, Umbreit, Hofmann et autres. L'idée d'y voir une allusion à Jésus, traditionnelle dans l'Église, n'est presque plus soutenue de nos jours. Dillmann, qui émet une opinion intermédiaire, croit que l'identité de l'ᶜ*Ebed Yahwé* avec le prophète est en contradiction avec l'épithète de « Israël » qui lui est appliquée au verset 6. La faiblesse de cette objection saute aux yeux ; partout, certains noms de

peuples sont employés encore aujourd'hui comme symboles élogieux ou réprobateurs; on a ainsi les appellations *Spartiate* et *Athénien* à côté de *Juif* et *Grec*. C'est aussi dans un sens de haute estime que l'attribut Ἰσραελίτης est usité dans Jean, I, 48. D'après Dillmann, l'orateur serait l'image de l'Israël idéal, image encore latente, mais tendant à devenir l'objet d'une manifestation transcendantale dans un temps futur propice, une sorte de double immatériel qui précède l'apparition du Jésus réel. Par une raison facile à expliquer, le même désir de conserver un trait d'union, fût-il des plus minces, entre notre poème et l'histoire de Jésus, domine aussi l'exégèse de M. Duhm, mais chez cet artiste de la chirurgie biblique l'image de l'ᶜ*Ebed Yahwé* sert plutôt de repoussoir à celle du héros de l'Évangile. Avec le sans-gêne qui caractérise sa critique, M. Duhm sépare le morceau 1-6 des versets suivants, sans seulement nous dire quel risque courait ce candidat prophétique qui est, d'après lui, le Serviteur de Yahwé de notre poète prétendu postérieur à la restauration, pour que Yahwé ait senti le besoin de le cacher dans son carquois, ni le genre de coups tranchants et pointus que l'infatigable « Thoralehrer » a pu mettre en œuvre pour se faire tant d'ennemis. Admirez ensuite le sentiment de lassitude exprimé si pathétiquement par ce docteur de la Loi! Pour un stagiaire qui passe tout son temps à enseigner les trente à quarante pages du livre de l'Alliance et du Deutéronome — le code sacerdotal n'ayant pas encore existé d'après la critique autorisée — une pareille défaillance est quelque peu inexplicable. Les candidats rabbiniques du moyen âge, qui avaient à mettre dans leurs casiers encéphaliques l'immense recueil talmudique avec commentaires et supercommentaires, souvent sans même avoir une croûte de pain pour leur déjeuner, n'étaient pas aussi douillets. Quant au côté psychologique, M. Duhm appelle l'attention sur cette circonstance que les chants de l'ᶜ*Ebed Yahwé* se bornent purement au côté formel de la religion (Thora, lumière, droit, salut, etc.), mais n'entrent pas dans le contenu propre, et encore moins, en guise d'antithèse à ce qui « a été dit aux anciens », enseignent-ils quelque chose de nouveau et de supérieur. Si j'ai bien compris, les auteurs du Nouveau Testament se sont grossièrement

trompés en voyant dans le maître de Nazareth la réalisation de l'ᶜ*Ebed Yahwé* peint par notre poète ; le vrai christianisme, apparemment celui de la critique récente, voit en Jésus une entité réelle qui dépasse l'ensemble de l'idéal (« die Ideale ») de l'Ancien Testament (« das selbst die alttestamentlichen Ideale durch seine Wirklichkeit überbietet »). M. Duhm fait-il allusion aux cures miraculeuses, aux singuliers exorcismes, si intimement attachés à la mission de Jésus et que les prophètes ont eu le tort de passer sous silence ou de traiter d'une manière très incomplète même sous forme de métaphores? Si M. Duhm trouve que la caractéristique de l'ᶜEbed Yahwé manque de relief parce que le cadre, sauf les aveugles et les sourds qui recouvrent leur sens d'eux-mêmes, ne contient pas la troupe pittoresque d'infirmes, attendant le maître, où les sourds et aveugles réels coudoient fraternellement les boiteux, les perclus, les lunatiques, les épileptiques, les lépreux, les hémorroïsses, les possédés torturés par des démons muets ou beaux parleurs, sursautant aux grognements déchirants d'un troupeau de porcs possédés qui s'élancent dans le lac de Génézaret ; si c'est là le défaut qu'il a remarqué dans l'idéal prophétique du « serviteur de Yahwé », dans ce cas je me garderai bien de le contredire : à chacun son goût. Mais le sévère exégète y signale encore un autre défaut, éminemment psychologique celui-ci : c'est l'absence d'enseignements nouveaux et supérieurs formant opposition à ce qui a été dit aux anciens. Ne sait-il donc pas que la série de ces antithèses (Matthieu, v, 20-48) est loin de répondre à la stricte exactitude pour le fond, et que l'inexorable « Mais, moi je vous dis » qui revient à satiété dans ce discours et dans d'autres encore et qui vise non seulement les pharisiens, mais l'ensemble de l'ancienne Loi, émanée de Dieu lui-même, révèle des prétentions injustifiables même aux yeux du plus fervent croyant qui consent à réfléchir un instant? Au lieu de s'épuiser à corriger par-ci par-là le christianisme traditionnel, les critiques récents feraient mieux de publier un Évangile expurgé des scories accumulées par des apôtres peu expérimentés dans la psychologie qui leur est chère. Le Jésus qui en ressortira sera réellement supérieur aux mesquines conceptions de l'antiquité. J. HALÉVY.

## Le Nouveau Fragment hébreu de l'Ecclésiastique.

---

M. S. Schechter a publié l'année passée un nouveau fragment hébreu de l'Ecclésiastique qui fait suite à la dernière page de la publication de MM. Cowley et Neubauer. Je n'ai eu connaissance de ce texte que par la revue hébraïque השלח de juin 1898, p. 518-520, où il a été ajouté à l'ancien morceau avec quelques notes par M. D. Kahana. Par suite de causes diverses, il m'a été impossible jusqu'à présent d'en faire profiter les lecteurs de la *Revue Sémitique*. Pendant cet intervalle parurent les premiers fascicules du Recueil des Apocryphes de l'Ancien Testament, publié sous les auspices de M. le professeur E. Kautzsch, dans lequel la date de l'Ecclésiastique est remise sur le tapis et résolue dans un sens contraire aux conclusions adoptées par moi dans mon étude sur le premier fragment (*Revue Sémitique* 1897, p. 148-165 et 193-255). Le moment me paraît donc venu de réparer ce retard en reproduisant le morceau nouveau dans le texte original accompagné d'une traduction française. Par un hasard favorable le nouveau chapitre retrouvé par M. Schechter est appelé à former une des bases les plus solides sur lesquelles doit s'appuyer l'importante question historique susmentionnée. C'est une nouvelle source de renseignements que tout le monde sera bien aise de connaître.

Ce fragment contient les versets 12 *b*-16 du chapitre XLIX et les premiers 22 versets du chapitre L. Au début manquent les versets 11 et 12 *a* qui parlaient de l'activité de Zorobabel et du grand prêtre Jésus, fils de Josadac, sous les auspices desquels s'est accompli le retour de Babylone et la première restauration du culte à Jérusalem.

**TEXTE**

XLIX, 12 a וירימו היכל קדש המכונן לכבוד עולם

13 נחמיה יאדר זכרו המקים את חרבתינו

13 a וירפא את הריסתינו ויצב דלתים ובריח

| | | |
|---|---|---|
| 14 | מעט נוצר עלהארץ [1]כחנוך | וגם הוא נלקח פנים[2] |
| 15 | כיוסף אם נולד גבר | וגם גויתו נפקדה |
| 16 | ושם ושת ואנוש נפקדו | ועל כל חי תפארת אדם |
| L, 1 | גדול אחיו ותפארת עמו | שמעון בן יוחנן הכהן |
| 1 a | אשר בדורו נפקד הבית | ובימיו חזק היכל |
| 2 | אשר בדורו נכרה מקוה | אשיח כם[3] בהמונו |
| 3 | אשר בימיו נבנה קיר | פנות מעון כהיכל מלך |
| 4 | הדואג לעמו מחתף | ומחזק עירו מצר |
| 5 | מה נהדר בהשגיחו מאהל | ובצאתו מבית הפרכת |
| 6 | ככוכב אור מכון[4] עבים | וכירח מלא מבין[5] בימי מועד |
| 7 | וכשמש משרקת[6] אל היכל מלך | וכקשת נראתה בענן |
| 8 | כנץ בענפי[7] בימי מועד | וכשושן על יבלי מים |
| 8 a | כפרח לבנון בימי קיץ | וכאש לבונה על המנחה |
| 9 | ככלי זהב חפוי ונאטיל[8] | הנאחז על אבני חפץ |
| 10 | כזית רענן מלא גרגר | וכעץ שמן מרוה ענף |
| 11 | בעטותו בגדי כבוד | והתלבשו בגדי תפארת |
| 11 a | בעלותו על מזבח הוד[9] | ויהדר עזרת מקדש |
| 12 | בקבלו נתחים מיד אחיו | והוא נצב על מערכות |
| 12 a | סביב לו עטרת בנים | כשתילי ארזים בלבנון |
| 12 b | ויקיפוהו כערבי נחל | כל בני אהרן בכבודם |
| 13 | ואשי יהוה בידם | נגד כל קהל ישראל |
| 14 | עד כלותו לשרת מזבח | ולסדר מערכות עליון |
| 15 | אז יריעו הכהנים | בחצצרות מקשה |

1. Le texte offre la leçon insensée : כהנוך.
2. מרום pour פנים.
3. Lire : ושוה כים (ou לים).
4. Lire : מבין.
5. Lire : נכון.
6. Lire : משחקת.
7. Lire : בענפים.
8. Lire : בכסף.
9. Lire : יהוה.

16 ויריעו וישמיעו קול אדיר    להזכיר לפני עליון
17 כל בשר[1] יחדו נמהרו    ויפלו על פניהם ארצה
17 a להשתחות לפני עליון    לפני קדוש ישראל
18 ויתן השיר קולו    ועל המון העריכו נרו[2]
19 וירנו כל עם הארץ    בתפלה לפני רחום
19 a עד כלותו לשרת מזבח    ומשפטיו הגיעו אליו[3]
20 אז ירד ונשא ידיו    על כל קהל ישראל
20 a וברכת יהוה בשפתיו    ובשם יהוה התפאר
21 וישנו לנפל שנית    העם כלו מפניו
22 עתה ברכו נא את יהוה אלהי ישראל המפליא לעשות בארץ

## TRADUCTION

XLIX, 12 *a*. Et ils élevèrent le temple sacré
Qui est établi pour la gloire éternelle.
13. Soit célébrée la mémoire de Néhémie,
Qui a relevé nos ruines,
13 *a*. Qui a réparé nos édifices détruits
Et y a posé des portes et des verrous.
14. Peu de personnes ont été créées sur la terre comme Hénoch;
Il a même été enlevé au ciel.
15. Y a-t-il un homme né comme Joseph ?
Son corps même a été mentionné.
16. Sem, Seth et Énos ont été (aussi) mentionnés
Et au-dessus de tout vivant la gloire d'Adam.

L, 1. Chef de ses frères et gloire de son peuple,
Siméon, fils de Yohanan, le prêtre,
1 *a*. A l'époque de qui la Maison fut soignée,
Aux jours de qui le temple fut consolidé,
2. Aux jours de qui fut creusé un bassin,
Qui ressemble à la mer dans ses flots,
3. Aux jours de qui un mur fut construit
Aux coins de la demeure, dans le temple du roi,
4. Lui qui prit des mesures pour son peuple contre la surprise,
Et fortifia sa ville contre l'ennemi,

1. Lire : ישראל.
2. Lire : העריבו נגן.
3. Lire : אל סץ.

5. Qu'il était splendide quand il regardait (le peuple) hors de la tente
Et quand il sortait de l'intérieur du voile !
6. (Il ressemblait) à un étoile lumineuse (sortant) des nuages ;
A la lune pleine, complète comme aux jours de fête ;
7. Au soleil resplendissant[1] sur un palais de roi ;
A l'arc-en-ciel apparu dans les nues ;
8. A la fleur sur son pédoncule aux jours de la fête,
Au lis sur les nappes d'eau,
8 a. A la fleur du Liban aux jours de l'été,
Au feu de l'encens sur l'oblation,
9. Au vase d'or couvert d'argent
Et serti de pierres précieuses,
10. A l'olivier vert plein de grains,
Au térébinthe aux branches succulentes.
11. Lorsqu'il mettait les vêtements d'honneur,
Et qu'il s'enveloppait d'habits magnifiques;
11 a. Lorsqu'il montait sur l'autel de Yahwé
Il faisait resplendir le parvis du sanctuaire ;
12. Lorsqu'il recevait les tranches de la main de ses frères,
Pendant qu'il se tenait près des rangées (des bois brûlants),
12 a. Il avait autour de lui une couronne de jeunes gens,
Pareils aux jeunes cèdres du Liban.
12 b. Il était encore entouré, comme les saules près du fleuve,
Par tous les fils d'Aaron dans leurs (habits) d'honneur,
13. Tenant dans la main les offrandes de Yahwé
En face de toute l'assemblée d'Israël,
14. Jusqu'à ce qu'il eût achevé de servir l'autel
Et de mettre en ordre les rangs (des sacrifices) du Très-Haut.
15. Alors les fils d'Aaron, les prêtres sonnaient
Des trompettes de métal.
16. Ils faisaient entendre des sons puissants
Pour sonner l'appel devant le Très-Haut.
17. Tout Israël unanimement s'empressait
Et se jetait par terre sur sa face,
17 a. Afin de s'humilier devant le Très-Haut,
Devant le saint d'Israël.
18. Puis les chantres se faisaient entendre
Et leur chant sonnait doux à la multitude.
19. Et tous les assistants entonnèrent
La prière devant le Miséricordieux,
19 a. Jusqu'à ce qu'il eût achevé de servir l'autel
Et que ces rites se fussent terminés.

1. Mot à mot : « Qui se divertit, sourit. »

20. Alors, il descendait et levait les mains
Sur toute l'assemblée d'Israël,
20 a. Portant sur ses lèvres la bénédiction de Yahwé,
Et se glorifiant de ce nom divin.
21. Alors se prosternait pour la seconde fois
Le peuple tout entier devant lui.
22. Maintenant bénissez Yahwé, Dieu d'Israël,
Qui opère des prodiges sur la terre.

Malgré ses dimensions très modestes, le fragment supplémentaire est d'une valeur hors ligne. Il doit surtout son importance à la circonstance qu'il nous offre le texte original du panégyrique relatif au grand prêtre Siméon, fils de Yoḥanan, qu'il a vu officier dans le temple de Jérusalem. La mention de ce haut personnage a toujours servi de base pour fixer la date de l'Ecclésiastique et le doute se borne à la question de savoir s'il s'agit de Simon Ier ou de Simon II, mais aussi longtemps qu'on était forcé d'argumenter sur la base des versions grecque et syriaque, il était permis de tergiverser et de tenir pour prématurée n'importe quelle solution. Avec la connaissance de la forme originale de la célèbre description, le tâtonnement antérieur n'a plus aucune raison d'être et les chances d'erreurs se réduisent à un très petit nombre d'années. En dehors de l'intérêt historique, le nouveau texte retrouvé ajoute une quantité notable d'exemples des plus instructifs de la méthode employée par les traducteurs grec et syriaque, et de la valeur intrinsèque de leur œuvre, résultat qui peut servir d'analogie pour apprécier avec plus de sûreté les versions bibliques plus anciennes. Pour satisfaire à ces multiples exigences, je crois utile d'examiner notre texte d'abord en lui-même et ensuite comparativement aux deux versions principales que nous en possédons. Quand l'état littéraire sera bien établi, j'aborderai la question de date afin d'obtenir, s'il est possible, un résultat définitif.

## EXAMEN DU TEXTE HÉBREU EN LUI-MÊME

En apparence notre pièce se lit couramment; une attention plus intense fait cependant surgir une certain nombre d'observations qui méritent d'être signalées :

XLIX, 12 *a*. A remarquer la locution impropre וירימו היכל, qui est visiblement une médiocre variante de לרומם את בית אלהינו (Esdras, IX, 9). Celle-ci étant parallèle à ולהעמיד את חרבתיו, l'idée d'érection est plus justifiée qu'en ce lieu où il faudrait un verbe comme בנה ou יסד.

13. יאדר זכרו. En bon hébreu on emploierait la racine אדר plutôt avec שם (Psaumes, VIII, 2), et au lieu de המקים את חרבתינו, on dirait המקומם את חרבתינו (Isaïe, LXIV, 26), ou המעמיד א' ח' (Esdras, IX, 9), si on ne veut pas se servir de l'expression ordinaire בנה חרבות.

13 *a*. L'application de רפא à הרסתינו (=הֲרִסֹתֵינוּ) est tirée de וירפא את מזבח יהוה ההרום, mais comme il s'agit ici d'édifices ruinés destinés à recevoir des portes, Ben-Sira aurait dû employer le verbe הקים (Amos, IX, 11).

14. מעט, sous-entendu אנשים. — Ici et au verset suivant la particule וגם ne peut se rendre par « aussi est-il », sens qu'elle n'a ni en hébreu ancien ni en néo-hébreu. — נלקח פנים n'offre aucun sens raisonnable, la correction de פנים en לפנים, « auparavant, autrefois », ou פנימה, « dans l'intérieur (du ciel) » n'y remédie rien ; il faut lire נלקח מרום, « il fut enlevé au ciel » (K.).

15. גויתו נפקדה, « son corps a été mentionné », c'est-à-dire « a été traité avec soin et distinction ». Ben-Sira fait allusion au transfèrement des ossements de Joseph d'Égypte à Sichem, (Genèse, L, 25 ; Josué XXIV, 32).

16. Les trois patriarches antédiluviens Sem, Seth et Énos ont aussi reçu des mentions détaillées et honorables dans la Genèse, IV, 25-26. — Après על־כל־חי, il faut suppléer le verbe נפקד de l'hémistiche précédent, et le mettre au féminin (נפקדה) à cause de תפארת : et au-dessus de tout vivant a été mentionnée la gloire d'Adam qui a été formé par Yahwé lui-même et dans sa propre ressemblance *(ibidem*, I, 26-30 ; II, 7). L'auteur envisage ici le beau côté de ces personnages et se tait sur leurs fautes qui sont innées à la nature humaine en général.

L, 1. Par le superlatif גדול אחיו, « le plus grand de ses frères (en sacerdoce) », Ben-Sira indique clairement qu'il veut

parler du grand pontife ; cf. הכהן הגדול מאחיו (Lévitique, xxi, 10). — Le mot תפארת semble avoir été employé expressément dans le but d'établir une sorte de parallèle entre le prestige du grand prêtre et celui d'Adam qui fait l'objet de la phrase précédente.

1 *a*. בדורו est traité comme un équivalent de בימיו, sens qui ne se constate que dans le verset relatif à Noé dans la Genèse, vi, 9, תמים היה בדרתיו, « il fut parfait (tout) le temps de sa vie ». — Le présent du verbe נפקד, pour la troisième fois à si peu de distance a lieu d'étonner ; le pis est que נפקד הבית, où le sens de « mentionner, distinguer », ne convient plus du tout, ne signifie pas grand'chose même si on le traduit par « la Maison fut visitée » ; le bon sens et le parallélisme avec חזק du second hémistiche exigent impérieusement un verbe exprimant l'idée de réparer, consolider ». Cette considération oblige à corriger נפקד en נבדק, qui comporte précisément la signification nécessaire. En effet, les deux verbes sont juxtaposés dans la phrase similaire לבדוק ולחזק הבית de II Chroniques, xxxiv, 10 ; même le substantif בדק signifie, à la fois « fissure, rupture » et « réparation, consolidation » (II Rois, xii, 8).

2. La leçon du texte du second hémistiche אשיח כם בהמונו pourrait signifier strictement : « Je parle d'eux[1] dans sa multitude », et puisqu'il s'agit d'un seul bassin, il n'y aurait qu'à corriger בם en בו, et le sens serait « un bassin dont je parle dans sa multitude », c'est dans la masse de ses contemporains = בהמון בני דורו, mais pour écarter l'invraisemblance que Ben-Sira s'appliquerait à faire un éloge public d'un réservoir, on serait conduit en mettant le verbe à la 3ᵉ au lieu de la 1ʳᵉ personne et en supprimant le ב initial du dernier mot, à établir la phrase très claire : ישיח בו המונו, « réservoir dont la multitude parle beaucoup », c'est-à-dire qui fait l'objet des entretiens admiratifs du peuple. Cette modification me semble pourtant trop laborieuse, et je préfère la lecture plus simple כים בהמונו (ou לים) ישוה, « qui ressemble à la mer dans sa masse (d'eau) ».

1. En changeant כם en בם.

Verset 3. פנות מעון, « tours (Soph., I, 16 ; II Chroniques, XXVI, 15) protectrices » ; מעון, ordinairement « demeure », a le sens de « protection » dans les Psaumes, XC, 1 ; le verbe précédent mis au pluriel נבנו est sous-entendu.

Verset 4. חתף, « surprise, attaque imprévue », non celui qui attaque à l'improviste (Proverbes, XXIII, 28).

Verset 5. בהשגיחו מאהל, « quand il (le grand prêtre) regardait de la tente », c'est-à-dire quand il se tournait vers le peuple par la porte du sanctuaire. Le second hémistiche dit la même chose, aussi ferait-on bien de supprimer le ו conjonctif de ובצאתו.

Verset 6. Le complément indirect מבין עבים, « d'entre les nuages », montre clairement que אור n'est pas le substantif « lumière », mais un participe « (comme une étoile) qui luit ». — מבין n'a aucun sens après מלא, la correction מכון (K.) « dans sa place (!) » n'allège rien ; corriger נכון, mot qui comme adverbe signifie « parfaitement, complètement », (I Samuel, XXVI, 4 ; Proverbes, IV, 18). Par מועד, « dans les jours de fête », Ben-Sira fait visiblement allusion aux deux grandes fêtes de l'année, la Pâque et la fête des Cabanes qui sont célébrées le quinzième jour du premier et du septième mois de l'année respectivement.

Verset 7. משרקת. En hébreu la racine שרק signifie « siffler » ce qui ne convient pas ici. Je ne crois pas que l'on puisse en rapprocher l'arabe شرق, « briller, se lever » (en parlant du soleil). On est tenté de lire avec M. K. משקרת, « regarder » (Isaïe, III, 16), mais outre que cette traduction n'est pas certaine la métaphore est assez bizarre. — Il me paraît plus naturel de lire משחקת « qui joue, s'égaie ». (Proverbes, VIII, 30-31). — Le היכל מלך est toujours l'épithète du temple de Jérusalem, tout comme au verset 3. — La forme du passé נראתה, au lieu de celle du participe féminin נראה, est due à une réminiscence de ונראתה הקשת בענן (Genèse, IX, 14).

Verset 8. כנץ בענפי, c'est-à-dire בענפים (écrit en abrégé בענפי'), « comme la fleur épanouïe (*ibidem*, XL, 10) dans les

branches (aux jours de la fête) » ; l'auteur fait-il allusion aux branches de l'arbre touffu, ענף עץ עבות, qu'on tenait à la main pendant la cérémonie de la fête des Tabernacles (Lévitique, XXIII, 40)?

Verset 8 *a*. Pendant l'été (בימי קיץ), où toute verdure disparaît des champs, les fleurs qui persistent à l'ombre des grands arbres du Liban font un effet particulièrement agréable à la vue et à l'odorat. Ce double effet est aussi produit par le feu pétillant de l'encens (אש לבונה), dont est saupoudrée l'oblation, המנחה, d'après la prescription du Lévitique, II, 1.

Verset 9. חפוי, « couvert » (II Samuel, XV, 30 ; Esther, VI, 12) ; le second attribut (ו)נאטיל est un monstre incompréhensible dû à une faute de scribe. Au premier aspect on incline à corriger נאטיל en מטיל, « masse métallique » (Job, LX, 18), mais ni חפוי ומטיל, « couvert et métal », ni חפוי במטיל « couvert de métal » n'offre aucun sens acceptable. Cette considération autorise à supposer la leçon חפוי בכסף, « une vase d'or couvert d'argent », c'est-à-dire un vase qui est constitué de la réunion des deux métaux les plus précieux, l'or et l'argent, et qui par surcroît, ainsi que le dit le second hémistiche, est serti de pierres précieuses. חפוי בכסף est une variante inférieure de נחפה בכסף (Psaumes, LXVIII, 14) ; de même, la forme נאחז, qui est moins bonne que מאחז (II Chroniques, IX, 18).

Verset 10. גרגר, « grain, baie, olive » (Isaïe, XVII, 6). — עץ שמן, « arbre d'huile, térébinthe » (Isaïe, XLI, 19 ; Néhémie, VIII, 15). — מרוה ענף, « doué de branches saturées de sève », formation analogue à מרבה רגלים, « doué de plusieurs pieds » (Lévitique, XI, 41).

Verset 11. Les deux hémistiches forment une tautologie insupportable ; la forme verbale התלבש est d'ailleurs incorrecte, l'original devait avoir quelque chose comme ובהתחבשו כליל תפארת, « et lorsqu'il coiffait la couronne magnifique ». התחבש est créé par Ben-Sira au lieu du *qal* חבש, qui se dit aussi au sujet de la coiffure (Jonas, II, 6). La locution est imitée de la phrase פארך חבוש עליך (Ézéchiel, XXIV,

17). Le כליל תפארת du pontife a été déjà mentionné plus haut par Ben-Sira (XLV, 8).

Verset 11 *a*. הוד. « magnificence, splendeur », ne cadre pas bien comme épithète de l'autel des sacrifices ordinaires qui était fait de bois couvert de plaques de cuivre (Exode, XXVI, 1-2; XXXVIII, 1-2); il se peut bien que l'original portait soit יהוה, soit 'קוד, abréviation de קודש=קדש, « sainteté ». — La עזרה est le péristyle ou la cour où se tenait le peuple.

Verset 12. על מערכות, « près des rangées de bois allumé » disposées sur l'autel, nommées ordinairement עצי המערכה.

Verset 12 *a*. בנים « fils, jeunes prêtres » qui s'exerçaient à la pratique des rites et que la Mišna appelle פרחי כהונה. Ben-Sira les compare aux jeunes plants de cèdres du Liban.

Verset 12 *b*. ויקיפוהו כערבי נחל « et l'entouraient comme les saules du ruisseau », image empruntée à Job, XL, 22. יסבוהו ערבי נחל, où il s'agit du bœuf sauvage ou du rhinocéros (בהמות). L'auteur a admis cette comparaison bizarre, parce qu'il pensait à la cérémonie rituelle qui consistait à faire le tour de l'autel en tenant des branches de saule (ערבות ou ערבי נחל, Lévitique, XXIII, 40).

Verset 13. Les אשי יהוה sont la même chose que le נתחים, les morceaux sacrifiables des victimes mentionnés au verset 12.

Verset 14. Comme le mot מערכות ne peut exprimer que le sens de « rangées de bois à brûler » qui lui est propre au verset 12, il doit s'agir de la mise en piles du bois servant aux sacrifices ultérieurs. L'expression סדר המערכה est un terme technique de la Mišna consacré à la description du cérémonial sacrificiaire. Le rite important des libations (נסכים) n'est pas mentionné, mais c'est certainement l'effet d'une lacune dans le texte retrouvé et dont il y a de nombreux exemples dans les chapitres précédents.

Verset 15. מקשה, des trompettes faites d'une seule pièce d'argent (Nombres, X, 2, 10) et qui diffèrent entièrement des שופרות qui consistaient en cornes de béliers, d'où son nom populaire קרן היובל (Josué, VI, 5), par abréviation

היובל (Exode, xix, 13), et avec redondance שופר יבל (Josué, vi, 6).

Verset 16. Le verbe ויריעו semble être superflu après le הריעו du verset précedent. — להזכיר, cf. לזכרון, Nombres, x, 10.

Verset 17. כל בשר, « toute chair », est une hyperbole insupportable puisqu'elle ne peut se rapporter qu'aux gens qui assistaient à la cérémonie ; c'est une faute graphique pour כל ישר' = כל ישראל, « tout Israël ». — La forme נמהרו est malvenue ; en bon hébreu il faut absolument מהרו.

Verset 17 *a*. קדוש ישראל, « le saint d'Israël », vise le côté national du culte juif ; Yahwé est bien le dieu suprême, mais Israël seul lui voue un culte particulier qui exclut les autres dieux que le paganisme lui adjoint.

Verset 18. השיר, au propre « le chant », doit s'entendre au sens de « chanteurs » comme dans II Chroniques, xxix, 28, dont le récit a servi de modèle au nôtre. — Le second hémistiche n'est certainement pas en ordre, une proposition העריך נר השיר על המון est doublement monstrueuse, d'abord par l'incohérence de l'image נר השיר, ensuite par l'équivalence impossible dans cette contexture de על המון à בלב המון (contre K.). Le verbe du premier vers, ויתן, quoique étant au singulier, grâce au caractère collectif de השיר, s'accommode strictement avec le pluriel de son vis-à-vis, mais, on s'attend à trouver au second hémistiche un terme parallèle au שיר du premier. Dans cette conjoncture, on est obligé de corriger העריכו נרו en העריבו נגן, « les chantres ont fait entendre les deux sons de la musique ». Comme l'expression העריב נגן n'est qu'une légère variante du fréquent הטיב נגן (Isaïe, xxiii, 16 ; Ézéchiel, xxxiii, 32 ; Psaumes, xxxiii, 3 ; cf. I Samuel, xvi, 17), au point de vue graphique ce changement est tout à fait insignifiant et il se recommande en outre par cette considération que le Siracide n'aurait pas omis l'intervention de la musique dans le service du temple qui est expressément mentionnée dans le récit du chroniqueur qu'il a pris pour modèle dans cette description (II Chro-

niques, xxix, 25-27). Le *hiphil* הֶעֱרִיב est légitimement formé bien qu'il soit absent des écrits bibliques.

Verset 19. Je trouve l'expression כל עם הארץ peu digne de la solennité cérémonielle en cause ; c'est probablement une fausse lecture de la forme abrégée כל עם ה' et c'était réellement כל עם יהוה, « tout le peuple de Dieu ».

Verset 19 *a*. Le premier hémistiche עד כלותו לשרת מזבח est littéralement identique à celui du verset 14 ; il est peu probable que l'auteur se soit répété aussi complètement. Ce qui est plus grave encore, c'est que cette proposition n'a aucune liaison imaginable avec le vers suivant ומשפטיו הגיעו אליו, qui a l'air de se rapporter à un sujet d'un ordre très différent ; l'admission de l'existence d'une lacune entre ces deux hémistiches est la seule explication possible de ce fait indéniable, à moins qu'on ne se résigne à introduire la grave correction suivante : ועד אשר משפטיו הגיעו אל קץ, « et jusqu'à ce que ses ordonnances (les ordonnances relatives à l'autel) soient arrivées à la fin », tour de phrase lourd, oiseux et entortillé qu'on n'aimerait pas attribuer au Siracide sans une preuve évidente. Pour הגיע אל קץ, cf. יגיע לימים (Daniel, xii, 12),

Verset 20. נשא ידיו, l'élévation des mains marque le rite relatif à la bénédiction du peuple par les prêtres נשיאת כפים.

Verset 20 *a*. Par ברכת יהוה doit s'entendre la formule de bénédiction prescrite dans les Nombres, vi, 23-27. — La phrase ובשם יהוה התפאר, « et il se glorifia par le nom de Yahwé », est assez obscure ; peut-être veut-elle dire que le pontife seul avait le privilège de prononcer au temple cette bénédiction au nom de Yahwé ?

Verset 21. La locution וישנו לנפל שנית est trop touffue ; au lieu de שנית on s'attend à ארצה, ou à tout autre adverbe marquant le sentiment des adorateurs, comme באימה ou ביראה. — מפניו, « à cause de lui », ne saurait se rapporter au pontife, mais au nom de Yahwé. Dans la liturgie de Kippour on lit de même : והכהנים והעם העומדים בעזרה כשהיו שומעים את השם הנכבד והנורא יוצא מפי כהן גדול בקדושה ובטהרה היו כורעים ומשתחוים, « les prêtres et le peuple

qui se tenaient dans le parvis, en entendant le nom honoré et vénérable sortir de la bouche du grand prêtre en sainteté et en pureté, se mettaient à genoux et se prosternaient, etc. ».

Verset 22. Épilogue eulogique de l'auteur ; cf. XLV, 26 *a*-27.

### LA VERSION SYRIAQUE

La traduction de l'Ecclésiastique en syriaque, malgré sa date relativement récente (vers 500 ap. C.), pouvait, si elle était littérale, nous fournir d'utiles renseignements sur l'état du texte hébreu à cette époque, malheureusement elle a été confectionnée avec tant de négligence et de précipitation qu'elle nous apprend peu de chose de vraiment intéressant. Résumons toutefois toutes ces différences :

XLIX, 13. נסגא, « soit grand », pour héb. יאדר. — 13 *a*, ובני, et « construisit », pour héb. וירפא, « et répara » ; le second hémistiche est omis. — 14. Omission du second hémistiche. — 15. Au lieu de אִם, « si », le traducteur a lu אֵם, « mère », de là ואמא אין לא ילדת, « et si une mère n'a pas mis au monde un enfant comme Joseph », pour héb. כיוסף אם נולד גבר, « y a-t-il un homme né pareil à Joseph ? » Il ne faut même pas supposer que son texte portait כיוסף אם לא ילדה גבר, c'est simplement le résultat de l'état fruste du verbe נולד, que le traducteur a déchiffré הילדה = הילד, forme interrogative qu'il a résolue par la négation. — בשלמא אתכנש, « fut réuni en paix », est plutôt une paraphase qu'une traduction de l'hébreu נפקדה, dont la racine פקד est souvent accompagnée de שלום. — 16. Après ואנוש, « et Énos », S a encore באנש = héb. באנוש, « parmi les hommes »; il bouleverse en outre l'ordre des deux premiers patriarches de H, et donne le pas à Seth. — Au lieu de נפקדו S a lu נבראו = אתבריו, « furent créés », ce qui est d'une insigne platitude. — Une autre bourde : au lieu de ועל כל חי, « et sur tout (être) vivant », S a cru distinguer ועל כלהין הלין = ועל כלם, « et au-dessus d'eux tous ». L, 1. וכלילא, « et la couronne », ועטרה pour H ותפארת, « et la gloire ». — ברנתניא « fils

de Natanya », pour בן יוחנן, « fils de Yoḥanan » ; l'original de S portait visiblement la forme postérieure et équivalente נחניה (abrégée en חניה, d'où le grec Ὀνίας), mal lue נתניה. — 1 *a*. אשר בדורו est remplacé par דביומוהי = אשר בימיו et נפקד par אתבני = נבנה, « fut construit », ce qui est inexact, puisqu'il n'y eut qu'une réparation. ובימיו est supprimé. Le verset 3 est mis avant 2. — Dans ce dernier אשר בדורו est omis, et au lieu de נכרה מקוה, « fut creusé un bassin », S donne וחפר מבועא = וכרה מקור, « et il creusa une source ». 2 β est entièrement passé et absurdement remplacé par 4 β défiguré. — 3. אשר בימיו est supprimé, et au lieu נבנה קיר, « fut construit un mur », S offre ואחחסים שורא ועעיתא = והושם קיר ופנות, « et fut placé un mur et des pinacles élevés ». — 3 β ואתבנית חדרתא, « et fut construite la demeure », ונבנה מעון au lieu de פנות מעון, « les angles de la demeure » ; בהיכל מלך est omis. — 4 α. entièrement omis. — 4 β. ופצי עמה = ומחלץ עמו, « et ce fut lui qui sauva son peuple », au lieu de ומחזק עירו, « et (qui) a consolidé sa ville ». — 5. Les verbes des deux hémistiches changent de place : בצאתו = במפקה de H 5 β est placé dans 5 *a* et בהשגיחו = כד מחחזא, « en se montrant », de H 5 *a* dans 5 β. — 5 β, מבית, « de l'intérieur », est négligemment rendu par מן תחית, « de dessous ». — 6 α. אור est pris pour un substantif נוגהא, « matin ». — 6 β. Les mots מלא מכון ne sont pas traduits, et au lieu du vague בימי מועד, « aux jours de fête », S donne ביומוהי דניסן, « aux jours du mois de Nisân », restreignant l'allusion à la seule fête de Pâque. — 7 α. אפדנא, « les palais », S a lu le pluriel היכלי, au lieu du singulier היכל. — 7 β. נראתה est omis. — 8 α. Changement total ; au lieu de כנץ בענפים בימי מועד, « comme la jeune fleur dans les branches aux jours de la fête », S, en passant les deux derniers mots, offre ואיך שבלא דחקלא = וכשבלת שדה, « et comme l'épi du champ ». — 8 β. וכשושנה מלכא ; H a seulement וכשושן. — 8 *a* α. אילני, « les arbres », pour (כ)פרח, « la fleur ». H קיץ, « été », S קטפא = קציר, « moisson »,

ce qui fait une comparaison absurde. — 8 β. Au lieu de וכאש לבונה על המנחה, « et comme le feu de l'encens sur l'oblation », S donne וכריח = ואיך ריחא דלבונתא על פירמא לבונה על המחתה, « et comme l'odeur de l'encens sur la cassolette »[1]. — 9. Au lieu de l'intelligible חפוי ונאטיל, S semble avoir lu יפה מטיל, « de beau métal », de là son דמפתך שפיר, « qui est bien mélangé » ; la traduction de כלי זהב, « vase d'or », par איך עקא דדהבא, « comme un anneau d'or », est due au contraire au seul caprice du traducteur. C'est aussi le cas de la version de הנאחז (9 β) par מצבת, « orné ». — 10. Le caprice a aussi déterminé la version איך זיתא הדירא דרורבן סוכוהי, « comme un *magnifique* olivier aux grosses branches », de כזית רענן מלא גרגר, « comme un olivier vert plein de grains ». — 10 β. דמסבל בעופוהי, « qui est chargé de ses rameaux », semble venir d'une lecture מרבה ענף, au lieu de מרוה ע', « aux branches saturées de sève ». — 11. La place des infinitifs est changée : במלבשה répond à והתלבשו de β et במעטפה à בעטותו de α ; puis, au lieu de כבוד, S a lu קדש = קודשא. — 12 a α. S réflète une très mauvaise lecture. Au lieu de בעלותו על מזבח הוד, « lorsqu'il montait sur l'autel magnifique », il a lu בצאתו במפקה למקבלו תשבוחתא = לקבל שבח הוד, « lorsqu'il sortait pour recevoir la louange »; הוד est négligé ; sa lecture de β n'est pas meilleure : ביאיותא דתוקפא דמקדשא = בהדר עז מקדש, « avec la beauté de la force du sanctuaire », pour ויהדר עזרת מקדש, « il ornait le péristyle du sanctuaire ». — 12. Ne donne lieu à aucune singularité, הדמא דבשרא rend clairement נתחים. — 12 b α. Au lieu de סביב לו עטרת בנים, « autour de lui une couronne de jeunes prêtres », le texte de S portait וכריכין = ויסבוהו כעטרת אחיו לה איך כלילא אחוהי, « et ses frères l'entouraient comme une couronne», le vers suivant est sauté et remplacé par 13 β. — 12 b α. Entièrement sauté. — 13 יהוה omis. 14 β. Lecture particulière : ולמשמליו בחדותא דקודשא =

1. Cette version repose probablement sur G.

ולהחם בחדוה קדש, « et pour accomplir avec la joie sainte », pour ולסדר מערכת עליון, « et pour disposer les rangées du Très-Haut ». — 14 *a*. S a conservé le verset relatif aux libations qui a disparu du texte hébreu retrouvé ; sa version porte אושט על קסטא אידה ונסב חמרא עתיקא | ונסך על גב מדבחא לריחא דנוחא, qui est littéralement en hébreu שלח למזרק ידו ויקח יין ישן | ויסך על גב המזבח לריח ניחוח, « il tendait sa main vers la coupe, prenait du vin vieux | et le versait sur le dos de l'autel en odeur agréable ». — 15 β. L'hébreu מקשה est omis et remplacé par קדם כלא עמא דיסראיל, qui est presque identique à 13 β. — 16. S n'a pas lu ויריעו. — 16 β. לברך לפני כל = למברכו קדם כלא עמא העם, « pour bénir devant tout le peuple », au lieu de להזכיר לפני עליון, « pour rappeler un souvenir devant le Très-Haut ». — 17. Le second hémistiche est placé en avant ; dans le premier le verbe נמהרו est abandonné, בשר est rendu par עמא, et 17 *a* α est joint à cet hémistiche sous la forme contracte למסגד לאלהא. — 17 *a* β. Entièrement omis. — 18. Au lieu de ויתן השיר קולו, S semble avoir lu ויתנו לתודה קולם = ויהבו לתודיתא קלהון, « et ils donnaient leur voix à la louange ». — 18 β. L'hémistiche obscur ועל המון העריכו נרו semble avoir été lu : ואתבסמו אבחרא בצלותא = ובתפלה העריבו יחד, « et ils se rendaient agréables par la prière ». — Le verbe וירנו est négligemment rendu par ושבחו, « et louaient », dont le complément direct est יהוה de 22 *a* sans l'épithète de אלהי ישראל qui le suit. Tout le passage intermédiaire, savoir 19 β, 20, 20 *a*, 21 et 22 *a*, sauf יהוה, a été omis par S, probablement par suite de l'état défectueux de son original.

## LA VERSION GRECQUE

Au point de vue de l'antiquité, la version grecque réclame le plus grand soin possible, parce qu'elle reflète l'état du texte hébreu à une époque relativement proche de sa composition. L'examen du détail confirme parfaitement cette présomption.

Nous y retrouvons en même temps tous les passages omis dans S et ceux qui manquent aujourd'hui dans le manuscrit Schechter et dont l'originalité est indubitable. C'est un témoin dont la moindre parole mérite la plus grande attention si nous voulons décider la question principale relative à la date de l'Ecclésiastique.

XLIX, 13 α. Ἐπὶ πολύ = מאד רב (?) pour יאדר. — 13 β. Pour חרבתינו G donne τείχη πεπτωκότα, « nos remparts tombés en ruine »; cette précision est visiblement due au besoin d'y adapter mieux la mention suivante des portes et verrous. — 13 α. L'ordre des hémistiches est renversé. — 14 α. Οὐδὲ εἷς, « pas un », exagération de מעט, « peu (de personnes) ». — 14 β. G semble avoir lu מפניה au lieu de פנים; le suffixe se rapporte à הארץ du premier hémistiche, de là ἀπὸ τῆς γῆς. — L'expression ἡγούμενος ἀδελφῶν, στήριγμα λαοῦ = משל אחיו ומשען עמו, « gouverneur de ses frères et appui de son peuple », est visiblement un commentaire ajouté par le traducteur et n'appartient pas au texte original, où elle aurait formé un hémistiche isolé. — 16 α. Ἐν ἀνθρώποις ἐδοξάσθησαν = באנוש נכבדו, « ont été honorés parmi les hommes », pour ואנוש נפקדו, « (Sem, Seth et) Énos ont été mentionnés. — 16 β. Ἐν τῇ κτίσει = בבריאה, « dans la création », pour תפארת, « la gloire ».

L, 1 α. Manque entièrement dans la version grecque. — 1 β. Ὀνίου υἱός = בן־חניו, « fils d'Onias », pour בן־יוחנן, « fils de Yoḥanan ». — G ajoute ὁ μέγας = הגדול, « le grand ». Les verbes de ce verset et du verset suivant, qui se présentent chez H sous la forme passive, ont la forme active chez G, circonstance qui l'oblige à traduire אשר בדורו comme s'il était précédé de הוא = ὅς, « fut celui qui », de manière que la détermination susmentionnée qu'il rend par ἐν ζωῇ αὐτοῦ, « dans sa vie », devient une superfétation ridicule. — G comme S place le verset 3, relatif à la construction du mur, après le verset 4, relatif au creusement du bassin. Conformons-nous ici à cette dernière disposition. — 3 (= 2). Ὑπ' αὐτοῦ ἐθεμηλιώθη ὕψος διπλῆς = אשר בידיו נוסד קיר משנה, « par lui fut fondé un (haut) mur double », au lieu de : אשר בימיו

נבנה קיר, « aux jours de qui fut construit un mur ». — 3 (= 2) β. Ἀνάλημμα ὑψηλόν = פנת pour פנות : — περιβόλου ἱεροῦ, traduction négligée de היכל מלך (pour בהיכל) מעון ; — 2 α (= 3 α), ἐλατομήθη (correction de Fritsche pour ἐλαττώθη) ἀποδοχεῖον ὑδάτων = נכרה מקוה מים ; le dernier mot manque dans H. — 2 β (= 3 β). G reproduit une leçon différente et bien inférieure à H. Au lieu de אשיח (ou plutôt ישוה), son original portait שיח, qu'il a erronément identifié avec שיחה, « fosse », et traduit négligemment par λάκκος, « citerne, lac »; puis au lieu de בם (altération de בן) il y avait כים, et au lieu de בהמונו on y lisait בהק(י)פו, « en son pourtour »; de là la phrase ridicule : λάκκος ὡσεὶ θαλάσσης τὸ περίμετρον, « une citerne au périmètre de la mer ». L'absurdité de cette comparaison a donné lieu à la correction χαλκὸς au lieu de λάκκος, de manière à faire allusion au bassin nommé ים הנחשת, « la mer de cuivre » (II Rois, VII, 23), mais cet ustensile n'avait qu'un diamètre de dix coudées, c'est-à-dire environ trente coudées de périmètre, ce qui est une dimension bien exiguë pour un bassin destiné à l'usage public. — 4. Ce verset n'a pas été exactement compris par G, qui a attribué à חתף, « surprise », le sens de πτῶσις, « chute, ruine », et a lu au lieu de מִצָּר, « contre l'ennemi », מְצָר, « contre l'action d'assiéger, contre le siège », = ἐκ πολιορκῆσαι (correction de Fritsche pour ἐμπολιορκῆσαι). — 5 α. La version ἐν ἐπιστροφῇ ναοῦ (correction de Brettschneider pour λαοῦ), « dans la circonvallation du temple », repose visiblement sur la mauvaise leçon בהקפת אהל ou בתקופת אהל. — 5 β. G rend étourdiment מבית הפרכת par οἰκοῦ καταπετάσματος, « la maison du voile », tandis que le sens vrai en est « de l'intérieur du voile ». — 6 β. G a omis les mots מכון (ou נכון) et מועד : ὡς σελήνη πλήρης ἐν ἡμέραις = כירח מלא ימים, « comme la lune pleine de jours », expression qui offre une fausse image. — 7 α. Ἐπὶ ναὸν ὑψίστου = היכל עליון pour היכל מלך. — 7 β. Ὡς τόξον φωτίζον ἐν νεφέλαις δόξης = וכקשת מאירה בענני כבוד, « et comme l'arc-en-ciel qui brille dans les nuages de gloire »; ענני כבוד est, dans les légendes rab-

biniques, un terme technique désignant les nuages dont Israël aurait été entouré pendant son séjour au désert, afin de le garantir contre l'ardeur du soleil. — 8 α. G reflète une leçon intéressante et qui peut bien être primitive, savoir : ὡς ἄνθος ῥόδων ἐν ἡμέραις νέων, « comme la fleur des roses aux jours du printemps ». Pour « rose », les langues sémitiques emploient généralement le mot ורד (וֶרֶד, וַרְדָא, وَرْد), que l'on rapproche habituellement du grec ῥοδον; il faut donc supposer que le texte de G portait au lieu de כנץ בענפי, « comme une fleur dans les branches », où la forme masculine נץ est hors d'usage, כנצת ורדים. — 8 a β. Ὡς πυρ καὶ λίβανος ἐπὶ πυρείου, « comme le feu et l'encens sur l'encensoir » = כאש ולבונה על המחתה pour כאש לבונה על המנחה, « comme le feu de l'encens sur l'oblation ». — 9 α. Ὡς σκεύος χρυσίου ὁλοσφύρητον, « comme un vase d'or massif », répond visiblement à ככלי זהב חבור מטיל, au lieu des mots corrompus חפוי ונאטיל. — 9 β. Κεκοσμημένον παντὶ λίθῳ πολυτελεῖ = הנאדר בכל אבני חפץ, « qui est orné de toutes les pierres précieuses », au lieu de הנאחז על אבני חפץ, « qui est posé sur des pierres précieuses ». — 10 α. Ὡς ἐλαία εὐπρεπὴς θαλλοῦσα καρπούς = כזית רענן מפריח (מלא) גרגר (pour, « comme l'olivier distingué qui fait refleurir les fruits »; G. a rendu רענן d'une manière impropre, probablement par suite d'une simple négligence. — 10 β. Au lieu de עץ שמן מרוה ענף, « comme un térébinthe aux branches saturées (de sève) », G a lu וכברוש ירום לענן = καὶ ὡς κυπάρισσος ὑψουμένη ἐν νεφέλαις, « et comme un cyprès qui s'élève dans les nues ». — 11 β. Συντελείαν καυχήματος, « achèvement, perfection de gloire », rend littéralement l'expression מכלול תפארת, qui est sans doute plus originale que le בגדי תפארת du manuscrit retrouvé. — 11 a α. Θυσιαστηρίου ἁγίου = מזבח קדש, « autel sacré », pour מזבח הוד, « autel magnifique ». — 12 α. Ἱερέων = הכהנים, « les prêtres », pour אחיו, « ses frères ». — 12 β. Παρ' ἐσχάρα βωμοῦ = על גב המזבח, « près du foyer de l'autel », pour על מערכות, « près des rangées (de bois) ». — 12 a α. Ἀδελφῶν = אחים, « frères », pour בנים, « fils, jeunes gens. —

12 *a* β. Ὡς βλάστημα = כשתיל, « comme un rejeton », pour כשתילי. — 12 *b* α. Ὡς στελέχη φοινίκων = ככפות תמרים, « comme des branches de palmier », pour כערבי נחל, « comme des saules de rivière ». — 12 *b* β. Καὶ πάντες, « et tous », pour כל, « tous ». — 14. Καὶ συντέλειαν λειτουργῶν ἐπὶ βωμῷ = וככלותו לשרת על המזבח, « et lorsqu'il eut fini de servir sur l'autel », pour עד כלותו לשרת מזבח, « jusqu'à ce qu'il eût fini de servir l'autel ». — 14 β. La traduction κοσμῆσαι προσφορὰν ὑψίστου παντοκράτορος, « pour orner le sacrifice du Très-Haut, du Tout-puissant », suppose la leçon להדר קרבנ(ות) עליון (שדי) au lieu de ולסדר מערכות עליון, « et pour disposer les rangées du Très-Haut »; παντοκράτορος est une addition postérieure. — 14 *a*. Ce verset, relatif aux libations, manque dans le manuscrit Schechter. G offre : Ἐξέτεινεν ἐπὶ σπονδείου χεῖρα καὶ ἔπτεισεν ἐξ αἱμάτος σταφυλῆς | Ἐξέχεεν εἰς θεμέλια θυσιαστηρίου ὥσμην εὐωδίας ὑψίστῳ πανβασιλεῖ = שלח למזרק ידו | ויסך מדם ענבים | וישפוך אל יסוד המזבח | לריח ניחח לאל עליון מלך כל; « il tendit sa main vers la coupe, versa du sang des raisins, et le répandit au fond de l'autel, en odeur agréable au Très-Haut, roi de tout ». — 16 α. Φώνην μεγάλην = קול גדול mieux que קול אדיר; — ἐν μνημοσύνην = לזכרון au lieu de להזכיר. — 17 α. Ὁ λαός, négligemment pour כל בשר. — 17 *a* α. Τῷ κυρίῳ αὐτῶν παντοκράτορι = אדוניהם האדיר, « leur seigneur tout-puissant », pour עליון, « le Très-Haut ». — 17 *a* β. Θεῷ τῷ ὑψίστῳ, « le Dieu très haut », pour קדוש ישראל, « le Saint d'Israël ». — 18 α. G a très bien saisi le sens de la phrase en conformité avec II Chroniques, XXIX, 27. — 18 β. Ἐν πλείστῳ ἤχῳ (bonne variante pour οἴκῳ) ἐγλυκάνθη μέλος = ברב המון העריב זמירו, « dans un très grand bruit le chant fut doux », phrase qui, tout en reproduisant exactement les deux derniers mots que nous avons rétablis plus haut par l'examen de la corruption du texte hébreu, montre clairement que le traducteur a lu ברב au lieu de ועל, et pris par erreur le mot המון dans le sens de « bruit » au lieu de celui de « multitude », qui convient incomparablement mieux. — 19 α. Ὁ λαὸς Κυρίου ὑψίστου = עם אל עליון pour עם הארץ. — 19 *a* α. Ἕως συντελέσθει

κόσμος Κυρίου = עד כלות עבודת יהוה, « jusqu'à ce que fût terminé le service de Yahwé », leçon évidemment meilleure que celle de H : עד כלותו לשרת מזבח, qui est copiée sur 14 α. — 19 a β. 'Ετελείωσαν répond sans aucun doute à הגיעו אל קץ au lieu de l'insipide הגיעו אליו ; j'ai déjà supposé cette leçon plus haut. — 20 β. 'Υμῶν. Fausse addition. — 20 a α. Δοῦναι εὐλογίαν Κυρίῳ ἐκ χειλέων αὐτοῦ = לתת ברכה ליהוה משפתיו au lieu de וברכת יהוה בשפתיו. — 21 α. G ne semble pas avoir lu שנית ; la leçon לנפל ארצה, supposée pour l'hébreu, peut bien répondre à ἐν προσκυνήσει de G. — 21 β. 'Επιδέξασθαι (excellente correction de Fritsche pour ἐπιδείξασθαι) τὴν εὐλογίαν παρὰ ὑψίστου = לקחת הברכה מעליון, « pour recevoir la bénédiction du Très-Haut », au lieu de la phrase significative העם כלו מפניו, « le peuple tout entier devant lui (le nom sacré) ». — 22 α. Πάντες = כלכם pour אלהי ישראל. — 22 β. Τῷ μεγαλοποιοῦντι πάντη = המגדיל לעשות בכל, « qui fait grandement en tout », au lieu de המפליא לעשות בארץ, « qui agit merveilleusement sur la terre ».

La somme de ces détails n'est pas difficile à tirer, aussi bien relativement au texte que G avait sous les yeux qu'à ses aptitudes de traducteur.

Sur le premier point, il est indubitable que ce manuscrit, à côté de certaines leçons meilleures que celles qu'offre le manuscrit Schechter, était déjà défiguré par une foule de variantes, de fausses leçons, voire d'additions et de pertes très préjudicieuses pour le sens de la phrase.

Sur le second point on constate que, sauf des cas assez rares, G se montre à la fois superficiel, hésitant et négligent dans l'expression, et peu expérimenté dans le déchiffrement des mots frustes qui se présentaient à son regard. C'est le résumé du résultat auquel avait déjà donné lieu l'examen du fragment plus considérable publié par MM. Cowley et Neubauer.

## LA DATE DE L'ECCLÉSIASTIQUE

Après avoir établi la forme et le sens les plus probables du second fragment, nous abordons le problème général relatif à

la date de l'Ecclésiastique, problème qui repose sur le point de savoir si le grand prêtre Simon, fils d'Onias, si exalté par le Siracide, est Simon Ier ou bien Simon II. Dans ma dernière étude je me suis décidé pour la première identification, et ce résultat a été acepté sans difficulté par M. Baethgen et admis comme assez probable par M. Strack. Beaucoup d'autres exégètes se tiennent pour le moment sur la réserve. Le seul critique qui se soit résolument prononcé contre cette conclusion est jusqu'à présent M. E. Kautzsch. Les considérations que cet éminent théologien met en ligne pour défendre l'opinion contraire et presque générale aujourd'hui doivent être examinées avec le plus grand soin. Mais avant d'entrer dans le vif de la question, il me paraît nécessaire de bien déterminer l'état où mon étude l'avait laissée. La valeur des raisons pour et contre pourra ainsi être plus facilement appréciée par les lecteurs impartiaux auxquels le dernier mot appartient de droit.

M'appuyant sur les graves différences qui se constatent entre l'original et la version grecque, j'ai dit ceci : « Mais ces faits, en apparence individuels, me semblent prendre une importance de premier ordre. Ils prouvent jusqu'à l'évidence qu'entre la composition et la traduction de l'opuscule de Ben-Sira, il s'est écoulé un espace de temps beaucoup plus considérable que celui qu'on admet généralement. Non seulement le texte de l'Ecclésiastique a eu le temps de se dégrader et de s'altérer par des leçons peu correctes, mais d'effacer de l'esprit du traducteur toute tradition relative à l'interprétation de ce livre, bien qu'il fût un descendant direct de l'auteur. On imagine difficilement qu'une œuvre de morale écrite expressément pour la jeunesse par le grand-père n'ait pas formé un des principaux facteurs dans l'éducation de son petit-fils. Aussi longtemps que le texte hébreu est resté inconnu, il était permis de voir dans le Simon du Siracide le deuxième de ce nom. Maintenant que nous avons la preuve que l'état du texte et de la traduction exige impérieusement un intervalle considérable entre l'auteur et le traducteur, le mieux qu'on a à faire, c'est de revenir à la première impression, qui est souvent la bonne, et, en abandonnant Simon II, absolument

ignoré par la tradition talmudique, de retourner au célèbre Simon Ier, surnommé le Juste, que cette tradition considère comme le dernier survivant du grand synode réuni par Esdras, et dont elle ne tarit pas de louer l'activité et les institutions. Le livre de Ben-Sira a donc été écrit vers 290 avant l'ère vulgaire à une époque où la Palestine jouissait d'une tranquillité parfaite sous l'égide paternelle de Séleucus Ier Nicator, qui accorda aux Juifs le droit de bourgeoisie dans toutes les villes qu'il bâtit en Asie. Sous ce règne si favorable aux Juifs, le grand prêtre Simon, généralement respecté à cause de sa grande piété, obtint facilement la permission de fortifier la ville et le temple par des murs d'enceinte et de creuser dans l'intérieur un grand réservoir d'eau; le tout dans le but évident de prévenir l'éventualité d'une surprise pareille à l'attaque cruelle dont elle avait été victime quelques années auparavant sous Ptolomée Soter ou Lagos, et qui n'avait pas cessé d'affliger les patriotes... La date de 290 explique admirablement le ton doux et humain qui distingue la morale de Ben-Sira, et le manque de toute explosion de zèle ou de fanatisme, ainsi que de toute plainte ou imprécation contre l'oppression du dehors et la scission du dedans. D'autre part, l'état relativement prospère de la Palestine se révèle par la pompe des cérémonies du temple et par la richesse extraordinaire du costume du grand prêtre; le peuple semble avoir été si fier de son chef religieux qu'il n'a plus formé le moindre vœu pour le rétablissement de la dynastie davidique, et Ben-Sira a bien interprété cette résignation en disant que le règne de David n'était accordé que de fils en fils, et devait par conséquent prendre fin avec l'extinction de la lignée directe, tandis que l'autorité d'Aaron était promise à tous ses descendants. Cet état a bien changé sous les règnes suivants et surtout vers 200 av. J.-C., qui tombe pendant le règne d'Antiochus III le Grand (222-186)... La Judée, dévastée et entièrement épuisée, dut être exemptée de tribut pendant trois ans, et d'un tiers de tous les tributs dans l'avenir en considération des pertes qu'elle avait subies. Il fallut aussi remettre en liberté un grand nombre de personnes retenues comme esclaves et les rétablir dans leurs biens. Le temple ayant dû

être réparé, Antiochus ordonna que le bois nécessaire aux réparations, qu'on tirait des provinces et du mont Liban, ne payât pas de péage. »

Voici maintenant la conclusion :

« Ce n'est pas à une époque aussi agitée et aussi malheureuse qu'un écrivain hiérosolymitain aurait produit un ouvrage d'esprit reposé et de sang-froid tel que l'Ecclésiastique. Une autre considération ne doit pas enfin être perdue de vue. Jérusalem est qualifiée de forteresse dès l'attaque imprévue de Ptolémée Soter, et elle conserve cet état pendant le règne d'Antiochus le Grand, où il n'est fait aucune allusion à la réparation des défenses de la ville. Or, étant donné que le pontife Simon, contemporain de Ben-Sira, en dehors de la fortification du temple, a dû également fortifier Jérusalem par un solide rempart (Ecclésiastique, L, 14), il ressort avec évidence que ce pontife est bien Simon Ier, le Juste, contemporain de Séleucus Nicator, alors que, par suite de l'attaque précitée, il fallait penser à augmenter la résistance de la ville sainte. Il va sans dire que le mot πάππος, appliqué à l'auteur par le traducteur grec, pouvant désigner l'ancêtre éloigné, ne s'oppose aucunement à la date de 290, dégagée par des considérations littéraires et historiques. »

### B. — Objections de M. Kautzsch.

Après avoir invoqué l'autorité de plusieurs exégètes et historiens modernes qui voient dans le Simon du Siracide le pontife Simon II, M. le professeur E. Kautzsch expose tout au long les raisons qui l'obligent à se rallier à leur opinion. Je me fais un devoir de présenter presque littéralement la série totale de ses arguments, en faisant accompagner chaque détail d'une remarque indiquant avec la plus grande concision la manière dont le point litigieux doit être envisagé dans l'hypothèse contraire, de laquelle je suis pour l'instant le seul défenseur.

M. Kautzsch ouvre le débat par l'exposé suivant :

« Cette manière de voir (l'équivalence du Simon du Siracide et Simon II) qu'avec la plupart des savants modernes nous

tenons pour exacte, a été attaquée de plusieurs manières, nous devons donc nous demander d'abord ce qui nous a été présenté dans le livre de Jésus Sirach à son sujet et au sujet des conditions politiques de son temps. De ce Simon II, Josèphe dit (Ant., XII, 10 suiv.) qu'il succéda comme grand prêtre à son père Onias, oncle du célèbre percepteur d'impôts, Joseph, fils de Tobias, et que par suite de sa parenté avec Joseph, il avait été entraîné dans les troubles politiques et dans les luttes des fils de Joseph les uns contre les autres. Ce qui est dit à son sujet est assez peu de chose. Malgré cela, nous ne devons pas douter que Simon II peut avoir été un homme fort important (« ein hochbedeutender Mann gewesen sein kann »). Combien de ceux qui de leur temps, par la puissance de leur personnalité, ont exercé une influence imposante sur leurs contemporains, ont été rapidement oubliés par la postérité. Nous devons aussi nous représenter en outre que Jésus Sirach écrit sous la fraîche impression de la personnalité et de l'apparition (« des Auftretens ») de l'homme qui lui a peut-être été attaché par l'amitié, et qu'avant tout, par cette raison, il n'a pas cru nécessaire de donner une indication plus précise de son Simon en opposition avec Simon Ier, puisqu'il était bien exclu qu'il pût entendre un autre que le grand prêtre décédé. »

Rien de plus habile que cette entrée en matière. Le savant critique cherche d'abord à écarter deux fortes objections qui se présentent tout de suite à l'esprit : l'obscurité de son héros Simon II et l'omission par Ben-Sira de tout indice qui fasse allusion à ce dernier plutôt qu'à Simon Ier. Si Simon II n'est pas connu par ailleurs, dit M. Kautzsch, c'est la faute de la mémoire trop courte de la postérité ingrate, et si le Siracide n'écrit pas clairement Simon II, c'est qu'il n'a pas pu penser alors à un autre. Je crois que les partisans de l'hypothèse contraire ne se laisseront pas encore évincer. En ce qui concerne le premier point, la préférence accordée d'emblée à une célébrité *possible* sur une célébrité *réelle* paraîtra à beaucoup assez étrange, et cela d'autant plus que Josèphe, en blâmant la conduite d'Onias, fils de Simon II, qui menaçait de provoquer de grands malheurs sur la ville et le peuple, n'aurait pas manqué d'établir une comparaison entre l'insou-

ciance du fils et la sollicitude de son père pour le bien de la nation. Si Josèphe néglige de faire cette comparaison dans l'intérêt de son exposé historique, il y a beaucoup à présumer que Simon II ne s'était distingué par aucune qualité éminente qui méritât d'être mentionnée. Quant au second point, il ne faut pas perdre de vue que la célébrité générale du premier Simon imposait d'autant plus au Siracide le devoir d'indiquer expressément que les éloges qu'il accorde s'adressent au descendant au lieu de s'adresser à l'ancêtre. Écrivant un livre moral pour la postérité, le Siracide devait bien déterminer l'identité du héros sacré qu'il acclame comme la gloire de son peuple. Si toute indication précise lui a paru inutile, c'est plutôt parce que le grand prêtre visé était le seul qui portait alors le nom de Simon et qu'aucune confusion n'était à craindre.

Mais n'y a-t-il pas malgré cela des raisons qui amènent à penser à Simon II ? M. Kautzsch nous les présente dans toute la clarté désirable :

« Pour Simon II et son temps parlent diverses circonstances importantes. Ce sont d'abord les constructions faites par le grand prêtre Simon : la fortification de la ville, la réparation du temple, le creusement du réservoir et la construction du mur du temple (ainsi d'après le texte hébreu). Cela convient à ce que Josèphe raconte du temps du pontificat de Simon II, bien qu'il ne mentionne le nom du pontife qui y participait nécessairement. Jésus Sirach attribue à ce pontife ces constructions obtenues de la faveur d'Antiochus le Grand (223-187). Puis, les dangers qui ont menacé la vie du Siracide par suite des calomnies prononcées contre lui auprès d'un roi (LI, 5 et suivants) s'expliquent très bien des circonstances politiques de son temps. Ayant fait des voyages en Syrie et en Égypte, il a pu paraître suspect à chacun des rois de ces deux pays, comme conspirant au profit de l'adversaire. Car la rivalité de deux royaumes depuis 217, où Antiochus vaincu céda la Célésyrie, la Phénicie et la Palestine à Ptolémée IV Philopator, jusqu'à l'an 190, où il battit les Égyptiens près de Panéas, concernait en première ligne la possession de la Palestine. Enfin, le fait que le Siracide montre des sentiments amers contre l'orgueil et les violences des païens et de leurs souve-

rains, sans parler cependant de persécutions religieuses, convient exactement aux années 190-170 désignées comme le temps où le livre de Ben-Sira a été composé. »

Je ne sais si je m'abuse, cette argumentation me semble de nature à laisser bien des doutes. On peut rétorquer sans hésitation la conséquence tirée des périls encourus par le Siracide à cause des accusations portées contre lui en haut lieu. Le passage LI, 5, ne parle que d'un seul roi, λόγου ψευδοῦς βασιλεῖ, et non de deux à la fois, comme, d'après M. Kautzsch lui-même, le cas devait se présenter s'il s'agissait de l'époque où la Palestine était la pomme de discorde entre Antiochus le Grand et Ptolémée Épiphane. Ce roi était donc nécessairement Séleucus Nicator, l'unique souverain de la Palestine au temps de Simon Ier. D'autre part, les plaintes contre les violences commises par les gouvernements païens ont été de tous les temps postexiliques; elles n'ont aucune signification particulière et s'il fallait absolument une allusion historique, rien n'empêcherait de penser au pillage imprévu de Jérusalem par Ptolémée Soter, où la politique grecque s'est montrée pour la première fois dans toute sa rapacité insatiable et son manque de foi insolent. Le premier argument, qui est tiré des facilités données par Antiochus III pour effectuer diverses réparations dans la ville sainte, me semble également plutôt confirmer qu'infirmer la thèse que je défends. Il repose d'abord sur une base bien contestable. Il paraît plus que vraisemblable que Simon II, tout aussi bien que son père Onias III, s'était volontairement abstenu d'entrer en relations avec la cour souveraine. On sait qu'Onias III, par suite de son extrême avarice, avait tellement irrité Ptolémée Évergète, roi d'Égypte, que celui-ci menaça de livrer la Judée en proie à ses troupes. Pour conjurer ce danger, le peuple, visiblement représenté par le Sénat, dut envoyer de sa part une ambassade commandée par Joseph, fils de Tobie, neveu d'Onias, pour apaiser la colère du roi. La soustraction de la direction politique au chef religieux a très probablement continué sous Simon II. C'est selon moi la vraie raison du silence observé par Josèphe sur ce pontife, dans sa relation des constructions faites à Jérusalem sous son pontificat. Cela est d'autant plus vraisemblable que l'historien

susnommé fait valoir élogieusement le mérite de Joseph à l'égard de son peuple, malgré le trait assez scabreux qu'il en rapporte. A plus forte raison n'aurait-il pas manqué de louer Simon II si celui-ci avait pris part aux négociations relatives aux constructions hiérosolymitaines. Bref, en faisant abstraction de détails peu saillants, les faits examinés sont décidément défavorables à la thèse adverse.

M. Kautzsch cherche enfin à écarter mes arguments relatifs au mauvais état du texte dont s'est servi le traducteur et de la traduction elle-même, circonstances qui attestent l'existence d'un intervalle considérable entre la composition du livre et sa traduction. Sur le premier point le savant critique fait remarquer que la qualité d'un texte et de ses variantes dépendent de trop de circonstances diverses et purement fortuites pour qu'on en puisse tirer des conséquences déterminées ; et quant à ce qui concerne les multiples fautes de traduction du jeune Siracide, ce fait ne serait probant que si l'on pouvait démontrer que depuis l'apparition du livre, l'usage de la langue avait tellement changé que le traducteur ne pouvait plus comprendre le sens des tours de phrase employés par l'auteur, mais ce n'est nullement le cas : les plus mauvaises fautes de traduction ont plutôt une raison toute différente. Dans un texte non ponctué la confusion de formes verbales avec des formes nominales (וייצר et ויצר ; יגיע et יגע) n'a rien à faire avec le changement de la langue. Là même où il se trompe dans la traduction de mots isolés, cela ne concorde pas avec un progrès fait par l'hébreu dans l'entre-temps, mais avec ce fait qu'il a rendu les mots individuels par les mêmes équivalents grecs, sans regarder s'ils ne se trouvent pas dans une nuance de sens particulière. Il rend ainsi חפץ par *εὐδοκία*, bien que ce mot ait le sens de « chose, affaire », aussi bien dans ce passage que dans le livre de Qoheleth. »

J'ose espérer que ceux qui ont prêté quelque attention à mon mémoire précédent verront aussitôt que les remarques du savant critique passent à côté de la vraie base de mes déductions. Personne n'a soutenu qu'en l'espace de 40 ans des copies d'un même ouvrage faites par des scribes négligents ne pussent être, dans certaines circonstances, gravement

détériorées ou se remplir de nombreuses variantes. Notre cas est tout à fait spécial. Ben-Sira compose un recueil de morale pour la jeunesse de son temps et naturellement avant tout pour ses descendants directs, fils et petit-fils. Est-il imaginable que cet original autographe, gardé comme une relique de famille, ainsi que les copies faites immédiatement par les proches parents de l'auteur et en possession du petit-fils, soient arrivés au degré d'illisibilité ou de mutilation que nous montrent à profusion la traduction du jeune Siracide ? S'il n'y avait que des variantes à noter, la chose pourrait s'expliquer par l'intervention des copistes ignares ou ambitieux, mais comment expliquer les faux déchiffrements si ce n'est par l'effacement des mots dans le manuscrit ? Des lectures insipides telles que צווי pour צורך, ידבר pour יגבר ou יכבד, ממים אל תהום pour ממרום אל מרום, אבל pour הבל, אשמרת סתר pour מטמנת שקר, etc., etc., ne sont possibles que lorsqu'on a sous les yeux des mots devenus indistincts non par une tache d'encre fortuite, mais par des corrosions de vétusté qui ne laissent qu'une trace obscure et indécise demandant des conditions de déchiffrement qui ne sont pas à la portée de tout le monde. Et les innombrables omissions ou additions de mots et de phrases entières ne prouvent-elles pas une longue série d'années pendant lesquelles les copistes se sont transmis les manuscrits de main en main ? Ou bien faut-il admettre que les fils de Ben-Sira ont détérioré eux-mêmes l'original de leur père de manière que le petit-fils n'ait pu avoir entre les mains qu'un texte excessivement corrompu ? On nous excusera de ne point admettre une pareille énormité. Pour ce qui concerne les fausses traductions, elles sont loin de se borner à des confusions provenant de lectures vocaliques différentes ou du désir de rendre par le même mot grec certain mot hébreu doué de sens divers, comme semble le croire notre savant contradicteur, elles atteignent souvent le sens général du distique entier et parfois même celui de plusieurs distiques en même temps. J'ai fourni tant d'exemples de ces sortes d'erreurs qu'il me paraît inutile de les reproduire en ce lieu. Eh bien ! on ne croira jamais que le sens traditionnel de l'œuvre du grand-père ait pu être complètement effacé de la mé-

moire de son petit-fils, et l'on admettra avec infiniment plus de logique que la disparition de toute tradition littéraire atteste l'existence de plusieurs générations entre l'auteur et le traducteur. Il va sans dire que les erreurs du jeune Siracide n'ont rien de commun avec celles qui ont leur source dans un changement progressif de la langue. L'hébreu de Ben-Sira est un idiome savant employé en littérature seule; je ne m'explique donc pas comment M. Kautzsch peut exiger comme une condition indispensable qu'on lui présente des erreurs de cette nature.

NOUVELLES CONSIDÉRATIONS

Par un hasard des plus favorables, le nouveau fragment publié par M. Schechter possède une valeur critique peu ordinaire. Non seulement on y relève en proportions inattendues des divergences avec la version grecque et des divergences capitales comme confusion de consonnes, même non similaires, additions et omissions de phrases complètes, faits qui prouvent que l'original du traducteur n'appartenait pas à la famille des manuscrits qui émanaient directement du texte autographe de Ben-Sira. Dans cette série très riche de modifications, le fait le plus frappant est sans conteste l'omission dans la version grecque de l''hémistiche L, 1 α, qui donne au pontife Simon le titre splendide גדול אחיו ותפארת עמו, « le plus grand de ses frères et la gloire de sa nation ». Nous touchons ici du doigt l'état usé et mutilé du manuscrit du traducteur. Le prétexte de négligence de la part de ce dernier n'est pas possible, quel que soit même le degré de parenté qui le rattache à l'auteur.

Heureusement le nouveau texte nous fournit d'autres preuves directes en faveur de Simon I[er]. Le Siracide attribue à l'intervention du pontife Simon, fils de Yoḥanan, שמעון בן יוחנן, trois sortes de construction : 1° réparation et fortification du temple ; creusement d'un réservoir ; 3° construction d'un mur pourvu de tours autour du temple ; 4° fortification de la ville. Le temple et la ville sont également bien parta-

gés : le premier est fortifié en dedans et au dehors, la ville est fortifiée et pourvue d'eau potable dans son enceinte. L'original hébreu nous fait connaître en outre que cette deuxième partie des travaux a été exécutée par Simon dans l'intention mûrement pesée de protéger le peuple d'une surprise hostile (הדואג לעמו מחתף). Ce souci si honorable pour le grand prêtre, Josèphe le signale comme la cause originale du titre honorifique de Simon I[er]. « Après la mort du grand sacrificateur Onias, Simon son fils lui succéda et fut surnommé le Juste à cause de sa piété et *de son extrême bonté pour sa nation.* » D'autre part, le logion que la tradition rabbinique a conservé de ce personnage confirme en résumant on ne peut mieux les traits dessinés à son sujet par le Siracide et Josèphe : Simon disait : « Le monde repose sur trois bases : la loi, le culte et la bienfaisance », על שלושה דברים העולם עומד על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים. La conviction que les rites sacrificiaires ont une importance égale à celle de la loi n'explique-t-elle pas la solennité extraordinaire mise en pratique dans les cérémonies du temple par le Simon du Siracide? Puis, n'est-il pas évident qu'un homme qui a pour troisième principe la bienfaisance dans son sens individuel et général, ait été distingué par deux auteurs différents comme ayant été très soucieux du bien de sa nation ? Quant à Simon II, il n'a à son avoir ni un titre ni un dicton restés dans la mémoire de la postérité ; de plus, son nom ne figure même pas à l'occasion des constructions qui eurent lieu de son temps, de sorte que pour le faire sortir de son obscurité, on est obligé de lui assigner *un rôle de premier ordre* sur lequel les documents extraits par Josèphe ne savaient pas un traître mot; cela est tout autre chose que de l'histoire.

Il me reste à examiner une seule objection, bien légère, il est vrai, car M. Kautzsch n'en parle qu'incidemment. Ce savant reconnaît bien avec moi qu'après les dévastations commises par Ptolémée Soter, les œuvres de réparation étaient devenues nécessaires[1]; il ajoute cependant « qu'on ne nous en fait

1. Josèphe dit formellement : « Ainsi, étant maitre de la ville, il la traita cruellement. »

aucune part, tandis qu'au temps de Simon II, on nous parle expressément de travaux réparatoires ». L'explication en est simple : des réparations de détail sont presque à l'ordre du jour dans les grandes villes et personne ne cherche à les entraver ; aussi sont-elles régulièrement passées sous silence par les historiens. Celles qui eurent lieu sous Antiochus le Grand ne sont mentionnées par Josèphe que dans le but de prouver la générosité particulière de ce roi qui exempta de péage le bois nécessaire à ces réparations. Celles-ci se bornaient exclusivement aux parties démolies du temple ; il n'est question ni du mur d'enceinte de la ville ni d'un nouveau réservoir, et cela par la raison excellente que la demande de ces travaux eût paru suspecte au nouveau souverain. Au temps de Séleucus Nicator, la Palestine jouissait encore d'un état d'autonomie à peine entamée. Ce roi favorable aux Juifs, étant assuré de leur fidélité par la piété notoire du grand prêtre, aurait voulu réparer le dommage causé par Ptolémée Soter et aurait permis de consolider les fortifications de la ville, afin de la protéger contre une surprise de la part d'un rival éventuel. La création d'un grand réservoir facilitait la résistance en cas d'une attaque imprévue venue du côté de l'Égypte, étant donné l'éloignement des troupes de secours assyriennes. Ne négligeons pas enfin un autre indice assez remarquable : La piété extraordinaire du grand pontife fait le sujet de deux passages de la prière du Siracide : XXXIII (XXXVI), 4, on lit : « Comme tu es *sanctifié* par nous devant la face des païens, ainsi montre ta grandeur sur eux devant notre face » ; et au verset XXXVI, 22 (XXXIII, 19) : « Écoute, ô Seigneur, la prière de tes serviteurs, d'après la bénédiction d'*Aaron* sur ton peuple » ; les deux versets s'expliquent mutuellement : L'Aaron qui bénit et sanctifie le peuple au vu et au su des païens, est bien le grand prêtre Simon Ier que tout le monde honorait comme l'homme le plus juste de son époque. Simon II a pour lui le seul fait d'avoir existé, et encore doit-il cette simple mention à un répertoire de généalogie, mais c'est un nom dépourvu de tout écho historique.

## RÉSUMÉ ET CONCLUSION

Nous pouvons maintenant résumer dans un ordre logique et précis les divers arguments qui favorisent notre point de vue :

a) *Caractère du texte employé par le traducteur grec.*

1. Le texte traduit par le jeune Siracide était rempli de fautes consistant non seulement en substitution de lettres et de mots, mais aussi en suppressions et additions de phrases entières.

2. Il appartenait à une famille de manuscrits très différents du texte original.

b) *Degré d'instruction et moyens du traducteur.*

1. Le traducteur grec n'avait à son service aucune tradition familiale relative à la lecture et au sens particulier des mots moins communs.

2. Déchiffreur médiocre, il rétablissait souvent le texte fautif ou effacé d'une manière superficielle, sans être rebuté par l'insignifiance ou la platitude de l'idée qu'il a cru y trouver.

3. Pour traduire l'œuvre de son aïeul, il a dû chercher à se procurer un manuscrit aussi ancien et aussi correct que possible, et si, néanmoins, il s'est résigné à se servir d'un exemplaire fautif, c'est certainement parce que ceux qu'il a pu examiner n'étaient pas meilleurs que le sien.

Les thèses résumées sous les rubriques *a* et *b* établissent avec certitude qu'entre la composition et la traduction de l'Ecclésiastique, il s'est écoulé un temps beaucoup plus considérable que l'espace de 40 ans admis par ceux qui voient dans l'auteur le grand-père du traducteur.

c) *Identité de Simon Ier le Juste avec le Simon du Siracide.*

1. Le Simon du Siracide est qualifié « le plus grand de ses frères et la gloire de son peuple ». Cette distinction extraordi-

naire ne peut convenir qu'à celui que la tradition juive d'accord avec Josèphe a surnommé « le Juste ». Simon II n'est connu que de nom.

2. Si, malgré tout, le Siracide avait voulu faire allusion à Simon II, il l'aurait nécessairement désigné par un numéro d'ordre ou par un attribut distinctif, afin qu'il ne fût pas confondu avec son illustre prédécesseur homonyme ; il a donc pensé à Simon Ier. La tournure passive avec בדורו et בימיו au lieu de celle active avec בדורנו et בימינו, montre d'ailleurs qu'il est né après l'exécution des travaux dont il parle.

3. Le soin particulier avec lequel le Simon du Siracide s'emploie à protéger le peuple et à rendre toute la solennité aux rites sacrificiels du temple correspond à l'adage connu de Simon le Juste, qui considère, à côté de la Loi, les actes de bienfaisance et le culte sacrificiel comme les bases de la société juive ; de Simon II, l'histoire n'a conservé ni adage ni le moindre acte méritoire.

4. Le Simon du Siracide participe personnellement à l'exécution de nombreux travaux ; l'histoire ne dit pas que Simon II ait pris une part quelconque à ceux qui ont été exécutés de son temps, probablement sur l'initiative du sénat de Jérusalem.

5. Ces derniers travaux ne concernaient d'ailleurs que les réparations de certaines parties endommagées du temple, tandis que ceux qui se firent sous les auspices de Simon l'ancien intéressaient en même temps les fortifications et le bien-être de la ville.

6. Le silence de Josèphe sur l'exécution de tels travaux au temps de Simon Ier vient du peu de résultat qu'ils ont finalement produit pour la défense ultérieure de Jérusalem. Pour le Siracide qui est presque contemporain, ces œuvres avaient, au contraire, l'utilité incontestable de rassurer les Hiérosolymitains contre une surprise hostile à l'instar de celle dont ils furent victimes de la part de Ptolémée Soter. Le Siracide relève formellement ce bienfait.

Le résultat me paraît inévitable : le Simon du Siracide n'est autre que Simon Ier ayant fonctionné avant 290 av. J.-C. L'Ecclésiastique a été composé près de cette époque et non en 170. Cette

date dérange quelque peu certaines estimations des critiques modernes. Je regrette de leur avoir causé ce désagrément, mais j'espère que, plus scrupuleux que les « suméristes », ils ne maintiendront l'opinion contraire qu'après avoir apporté de nouvelles preuves.

## APPENDICE

Le mémoire précédent était déjà presque entièrement composé quand mon attention a été attirée sur deux nouvelles études parues dans le cahier d'octobre-décembre 1898 de la *Revue des études juives*, aux pages 210-217 et 308-317, et dues respectivement à M. Israël Lévi et à M. W. Bacher. Je me fais un devoir d'en faire connaître les points les plus saillants.

Les notes de M. Is. Lévi concernent le nouveau fragment publié par M. Schechter. Contrairement à la traduction adoptée par ce dernier savant et à celle faite par moi plus haut, M. Lévi rattache L, 1 au texte précédent et donne au groupe XLIX, 14-16 et L, 1 une tournure nouvelle, d'après lui indispensable :

Peu ont été créés sur la terre qui fussent semblables à Énoch.
Aussi a-t-il été enlevé au ciel.
Est-il né un homme comme Joseph?
Aussi son corps a-t-il reçu des honneurs insignes.
Sem, Seth et Enosch ont été distingués,
Parce qu'ils étaient au-dessus de tout vivant, la gloire de l'humanité.
Le plus grand [aussi] parmi ses frères, la gloire [aussi] de son peuple,
Fut Siméon, fils d'Onias, le prêtre.

C'est très ingénieux, on le voit, mais bien des lecteurs trouveront peut-être, je le crains, qu'à force de vouloir trop cimenter le couplet, M. Lévi n'ait réussi qu'à en rendre les fissures encore plus béantes. Le lien des causes à leurs effets est loin de s'imposer ; Hénoch est enlevé au ciel, non parce que peu de personnes lui ressemblaient, mais par suite de son commerce fréquent avec les Élohîm. D'autre part, si le corps de Joseph a été emmené d'Égypte en Palestine, c'est que Joseph,

comme Jacob avant lui, l'avait expressément demandé à ses frères et non pas à titre d'une récompense quelconque. Quant à la déclaration que « Sem, Seth et Énos étaient au-dessus de tout vivant, la gloire de l'humanité », déclaration flanquée par surcroît de cette autre énonciation qui établit une comparaison entre le grand prêtre Simon et les trois patriarches précités[1], bien fort sera celui qui en saisira le pourquoi et la contexture. Les versions grecque et syriaque, quoique fautives en certains détails, sont incomparablement plus exactes pour le sens général. Du moins, elles n'attribuent pas à la conjonction וגם la signification adverbiale « aussi est-il = c'est pourquoi » que Ben-Sira exprime régulièrement par לכן ou על כן.

En dehors de ce morceau de résistance, il y a peu de chose à glaner. Dans אשיח כים בהמונו (L, 3), אשיח serait un néologisme (?) ayant le même sens que שיחה et בהמונו, ainsi que dans Ecclés., V, 9, signifierait « richesse »; l'auteur dirait que « c'est *aux frais* du grand prêtre que fut exécuté le travail », mais dans ce cas, au lieu d'une tournure entortillée et peu hébraïque, l'auteur aurait simplement employé la forme verbale active כרה à la place du passif נכרה. — חתף, n'en déplaise à M. L., est bien חֶתֶף et non חֹתֵף; ἀπὸ πτώσεως (non πτοήσεως) est suffisamment correct; cf. נפל שד, הידד. — בהשגיחו, « lorsqu'il présidait à l'administration du pays », est, quoi qu'on dise, mal placé dans ce contexte; il faudrait au moins על עסקי העם au lieu de מאהל. — Sur la forme verbale de אור je me réjouis d'être d'accord avec M. L., qui incline aussi à trouver le mot מטיל dans le groupe altéré נאטיל. — מרוה, « enivre », combine la ponctuation inexacte מְרַוֶּה et un sens purement araméen.

M. W. Bacher a fait un compte rendu de l'ouvrage d'ensemble de M. Lévi sur l'Ecclésiastique. Malgré certains encensements obligés, sa critique est bien abondante. Comme moi, il arrive à la conclusion que pour la *Baraïta* de *Meguilla*, 11 *a*, שמעון הצדיק est « forcément » Simon I[er] et non Simon II;

1. A noter les deux « aussi » intercalés dans L, 1 α.

c'est un bon point en faveur de la date de 290 que j'ai fixée pour l'œuvre de Ben-Sira. La plupart des autres remarques se rapportent à des détails très menus. Notons la bonne hypothèse que le grec *κατένυγην* pour ואנחה (XLVII, 2 *d*) vient de la lecture וְאֶנָּחֵה[1]. — J'ai de la peine à voir dans מחחתיו נברא בשר (XLVIII, 13 *b*) une allusion à II Rois, le corps de l'enfant n'a pas été créé de nouveau, l'esprit seul y retourna. — ימתיק בחך (XLIX, 1 *c*) n'est pas possible, le palais n'étant pas un récipient comme la bouche, תמתיק בפיו. A mon sens, en exagérant le respect de la lettre écrite on aboutit souvent à laisser à la charge du pauvre auteur des monstruosités linguistiques et des platitudes logiques qui l'auraient fait frémir s'il les avait connues. Pour nous, nous préférons réserver notre respect au bon sens de l'auteur d'abord et ensuite à la forme actuelle des mots inintelligibles de son livre.

J. HALÉVY.

1. Dans le *Journal asiatique* j'avais supposé וְאֶנְחָה (comme וָאֹכְלָה).

# NOTES ET MÉLANGES

## Notes pour l'histoire d'Éthiopie contemporaine.

La *Bibliothèque nationale de Paris* a acquis récemment un certain nombre de documents provenant de notre ancien consul de France à Massaoua, M. Guillaume Lejean.

Grâce à l'obligeance de M. l'Administrateur général de la Bibliothèque et des Conservateurs du département des manuscrits, j'ai pu consulter ces documents et copier pour les publier quelques lettres rédigées en amharique, actuellement la langue officielle de l'Abyssinie. Les unes concernent l'histoire de l'Éthiopie à l'époque de Théodoros, d'autres sont de simples billets qui ne manquent pas d'intérêt au point de vue de la langue, soit qu'ils émanent de personnages importants, soit qu'ils aient été écrits par des personnes qui ont eu un rôle secondaire à cette époque.

Les unes et les autres montreront quelle était à ce moment l'influence de la France sur les côtes de la mer Rouge, et les espérances que fondaient sur notre pays les populations de ces contrées et les chefs qui se disputaient la couronne d'Abyssinie.

Quelques-unes de ces lettres sont accompagnées d'une traduction, que nous reproduirons, car souvent elle donne seule la date de l'écrit, en la faisant suivre d'une traduction littérale.

Pour les explications que nous aurons à ajouter, nous nous référerons principalement à l'ouvrage écrit par M. G. Lejean lui-même et intitulé : *Théodore II, le nouvel empire d'Abyssinie et les intérêts français dans la mer Rouge*, Paris, Amyot, 1865, où se trouve déjà la traduction de plusieurs de ces documents. Pour éviter des répétitions, nous donnerons seulement le nom de M. Lejean, suivi d'un numéro indiquant la page de son livre.

Nous croyons devoir commencer par une lettre adressée par Oubié, roi du Tigré, à notre consul à Massaoua en 1849.

### Lettre d'Oubié, roi du Tigré.

Sur papier blanc, double feuille, de $0^{m}37$ c. de long, sur $0^{m}24$ de large.

ደብዳቤ ፡ ከትግሬ ፡ ንጉሥ ፡ ከውቤ ፡ ከጌታ ፡ ሮላን ፡
የፈረንሲስ ፡ ቈንስል ፡ በምጥዋ ፡ ይድረስ ። በየካቲት ፡ ጠ
ሬ ፡ በእምኵሉ ፡ የወረደ ፡ ያለፈቃዴ ፡ ነው ፡ የፈረንሲስ ፡
ቤት ፡ ቈንጽል ፡ ቢዘረፍ ፡ እኽግ ፡ አዘንሁ ፡ ይኸነን ፡ ለ
ፈረንሲስ ፡ ንጉሥ ፡ ላክ ፡ ፍቅራችን ፡ እንዳይቀዘቅዝ ፡ ፍ
ቅር ፡ ቢበዛ ፡ እውዳለሁ ፡ ከፈረንሲስ ፡ ንጉሥ ፡ በቀር ፡
እምወደው ፡ የለም ፡ እርሱም ፡ ለጠላቴ ፡ ሀሉ ፡ ረዳት ፡
ይሁነኝ ።

ይኽ ፡ የተጣፈ ፡ አውዜን ፡ ሳላሁ ፡ በመስከራም ፡ በ፳
ወ፫ቀን ፡ ነው ።

Sceau de Oubié (renversé), formé de deux circonférences concentriques, entre lesquelles se trouvent les légendes ; dentelé sur les bords. Dans le cercle limité par la petite circonférence, un lion passant de droite à gauche, couronné, avec une croix double plantée au milieu du dos ; la face du lion est tournée vers la gauche. Deux légendes, l'une en caractères éthiopiens, ደጃዝማች ፡ ውቤ ፡, dadjâzmâtch Wĕbié, *Général Oubié*, l'autre en caractères arabes.

Traduction (donnée par M. G. Lejean, p. 254) : « Lettre d'Oubié, roi du Tigré, à Monsieur Rolland, consul de France à Massouah.

« Nous désirons que vous connaissiez que dans les événements de Macollo, arrivés en février dernier, nous n'avons pris volontairement aucune part, et que nous regretterions vivement d'avoir donné lieu à votre Gouvernement de douter de notre amitié.

« Ainsi que nous vous l'avions fait savoir, nous sommes toujours dévoué à la France et disposé à le lui prouver ; d'elle seule nous espérons des secours pour nous défendre contre les nouveaux ennemis qui nous menacent.

« Veuillez, Monsieur le Consul, donner à votre Gouvernement connaissance de nos sentiments, afin que nous ayons la grande satisfaction d'être comptés toujours au nombre de ses amis les plus sincères.

« Fait à Aouziène le 1er octobre 1849. »

« Nous, soussignés, certifions que l'écrit français ci-dessus est la version fidèle, quant au sens, de l'écrit en hamara qui le précéde, et au bas duquel est le cachet du roi Oubié.

« C.-T. LEFEBVRE. D[r] GUIL. SCHIMPER, naturaliste. »

TRADUCTION LITTÉRALE : « Que la lettre du roi du Tigré, d'Oubié, parvienne au seigneur Rolland, Consul de France à Massaoua. Le fait que mes troupes sont descendues à Mekoullou au mois de février dernier, a été contre ma volonté et lorsque la maison du Consul de France[1] a été pillée, j'en ai été attristé (j'ai beaucoup regretté que la maison du Consul de France ait été pillée). Mande cela au roi de France afin que notre amitié ne soit pas refroidie ; je désire que notre amitié soit plus grande (mot à mot : l'amitié si elle est grande, je désire), car il n'est personne que j'aime excepté le roi de France ; qu'il me soit une aide contre tous mes ennemis.

« Ceci a été écrit pendant que je suis à 'Aouziène, dans le mois de maskaram, le 23e jour. »

L'année nous est indiquée seulement par la traduction. Le mois de maskaram commence le 10 septembre et finit le 9 octobre ; celui de yakâtit comence le 7 février et se termine le 8 mars (A. d'Abbadie, *Dict. de la langue amariñña,* Paris, Vieweg, 1881, col. 651).

Le roi Oubié, l'auteur de cette lettre, était fils de Dadjaz Haïlo, chef héréditaire du Samen, province d'Amharâ. Il apparaît en 1831 comme un aventurier ; peu de temps après

1. Lire የፈረንሲስ ፡ ቍንጹል ፡ ቤት ፡, et l. 6 : እወዳለሁ ፡

il aide le râs Marié, prince de Gondar, dans une guerre contre les Tigréens. Il s'empare de Sabagadis-Kassa, chef du Tigré, qu'il fait mettre à mort (14 février 1831), et devient peu de temps après chef du Tigré. Plus tard, il fait demander à Alexandrie un abouna ou évêque métropolitain, qui arrive en Abyssinie en 1841 ; ce pays n'en avait pas depuis dix ans. En 1842, il marche contre le râs Ali, qui s'était rendu maître de Gondar, et est vaincu. Il obtient son pardon et se retire à Amba-Haï, dans le Semen. C'est à cet événement que fait allusion la strophe n° 188 publiée par M. Guidi[1] : « Les miséricordieux, pendant qu'ils peuvent punir, sont seulement Dieu et Ali. »

En 1847, Oubié ouvre une nouvelle campagne contre le râs 'Ali, qui vient l'assiéger.

En 1854, il est invité par Kassa, le futur Théodoros, qui s'était emparé de l'Amhara, à lui payer tribut; il refuse et l'attaque. Il est vaincu à la bataille de Dereskié, le 5 février 1855[2], après laquelle Théodoros se fait couronner roi dans l'église même de ce village, bâtie par son rival. Dans la bataille Oubié a la jambe traversée d'un coup de lance qui lui est porté par Kassa ; il est fait prisonnier et mis aux fers[3].

M. Rolland succéda, en 1848, comme Consul de France à Massaoua, à M. Degoutin. « Oubié lui témoigna une déférence particulière ; il l'invita à le venir voir, et le reçut avec honneur à son camp de Haouzène (septembre 1849) ; sur sa médiation, il renonça à s'emparer de vive force du littoral de Massaoua et invoqua son arbitrage pour faire régler cette question à Constantinople. » (G. Lejean, p. 224.)

C'est probablement à cette tentative de main-mise sur la côte que se rapporte notre lettre, datée du 1er octobre 1849 et visant des événements accomplis au mois de février de la même année. Mekoullou ou M'koullou est un village situé tout près de Massaoua. C'est à M'koullou que les Européens

1. *Proverbi, Strofe e Racconti abissini, tradotti e pubblicati.* Roma, tip. della R. Accad. dei Lincei, 1894.

2. G. Lejean, p. 50.

3. G. Lejean, p. 13 à 53. Voy. aussi Ferret et Galinier, *Voyage en Abyssinie*, in-8°. Paris, Paulin, 1847, t. Ier, p. 426 et suiv.

résidant à Massaoua ont leurs villas d'été, d'après M. Achille Raffray[1].

Le roi Oubié était alors à Aouzène ou Haouzène, dans la province de Haramat (Tigré). (Lejean, p. 274, marchés.) Cette province est située au S. de l'Agamê, à l'E. d'Adua, au N. du Geralta[2].

Notons que la lettre que nous avons ne contient aucune formule de salutation, ce qui est très rare.

La traduction qui l'accompagne est certifiée fidèle, quant au sens(!), par M. C.-T. Lefebvre et le Dr Guil. Schimper. Le premier était un officier de marine, qui, chargé en 1839 d'une exploration scientifique en Abyssinie pour le gouvernement français, devint l'ami du roi Oubié et, après avoir obtenu de lui pour la France la promesse de la cession de la baie d'Amphilah, fut chargé de conduire dans notre pays une ambassade qui arriva vers 1840. Il revint ensuite en Abyssinie[3]. Nous lui devons plusieurs ouvrages instructifs sur l'Abyssinie.

Le Docteur Schimper était un naturaliste allemand qui s'était fixé en Abyssinie et qui fut successivement l'agent d'Oubié et de Théodoros, sans cesser d'être toujours très accueillant pour les Européens auxquels il a rendu les plus grands services[4]. M. Schimper, qui était luthérien, se convertit au catholicisme et se maria avec une Abyssinienne catholique[5], dont nous avons une lettre.

LETTRE DE Mme SCHIMPER AU CONSUL DE FRANCE.

ይህ ፡ ደብዳቤ ፡ የወዘሮ ፡ ምርጺት ፡ የጌታው ፡ ሽምብ
ር ፡ ምሽት ፡ ትድረስ ፡ ምጽዋ ፡ ከጌታው ፡ ቍንስል ፡ ፈ

1. Achille Raffray, *Abyssinie*. Paris, Plon et Cie, 1880, p. 33.

2. Conti-Rossini, *Catalogo dei nomi propri di luogo dell' Etiopia contenuti nei testi giʿiz ed amhariña finora pubblicati*, Genova. Tip. del R. Istituto sordo-muti, 1894.

3. De Caix de Saint-Aymour, *Les Intérêts français dans le Soudan éthiopien*. Paris, Challamel aîné, 1884.

4. Ferret et Galinier, *op. cit.*, t. II, p. 100; G. Lejean, p. 51 et 96; A. Raffray, *op. cit.*, p. 73 et 129, note.

5. L'abbé Pougeois, *L'Abyssinie, son histoire naturelle, politique et religieuse*. Paris, Pougeois, 1868, p. 412.

ረንሲስ ። አምና ፡ በኔ ፡ ቃል ፡ የኔ ፡ ዘመድ ፡ እምነቱ ፡ ከኔ ፡ የነበረ ፡ ምጽዋ ፡ ስለ ፡ ጌታው ፡ ሽምብር ፡ ነገር ፡ በፊት ፡ የላክሁት ፡ አሳዝኖኛል ፡ በዝያ ፡ ጊዜ ፡ ሁላችን ፡ በፍራት ፡ ነበርን ፡ የፊተኛ ፡ ደብዳቤ ፡ በእምነቱ ፡ እጅ ፡ የ ሄደ ፡ እንደ ፡ አልበረ[1] ፡ ይዩት ፡ እኔ ፡ የምፈልገው ፡ ከ ጌታው ፡ ሽምብር ፡ አንድነት ፡ መሆን ፡ ሌላ ፡ አልፈልግ ም ፡ ከከረምት ፡ በፊት ፡ ከጌታዬ ፡ ቤት ፡ ገባሁ ፡ ዛሬም ፡ ደስ ፡ ብሎኛል ።

ይህ ፡ ደብዳቤ ፡ በጥቅምት ፡ ተጻፈ ፡ በአድዋ ።

Cette lettre n'est pas traduite, en voici la traduction :

« Que cette lettre de la wézaro Merg̣it, femme de Monsieur Schimber, parvienne à Massaoua, à Monsieur le Consul de France.

« L'année dernière j'ai envoyé, en mon nom, mon parent Emnatu, qui était avec moi, à Massaoua, pour l'affaire de Monsieur Schimber ; je le regrette. A cette époque nous étions tous dans une grande crainte. Cette première lettre, qui est arrivée par l'intermédiaire de Emnatu, considérez-la comme non avenue. Ce que je désire, c'est d'être réunie à Monsieur Schimber, je ne demande pas autre chose. Depuis le commencement de l'hiver (la saison des pluies), je suis revenue dans la maison de mon mari et aujourd'hui je suis contente[2].

« Cette lettre a été écrite dans le mois de ṭeqemt, à Adoua ».

La lettre n'est pas datée. Le mois de ṭeqemt commence le 10 octobre et finit le 8 novembre (A. D'Abbadie, *Dict* , col. 651). Nous ne voyons dans le contenu rien qui nous permette actuellement de dire à quelle époque, ni dans quelle circonstance, Mme Schimper a écrit cette lettre, M. Schimper ayant résidé presque toujours à Adoua.

1. Lisez አልነበረ ፡

2. « Je regrette d'avoir envoyé l'an passé, en mon nom, mon parent Emnatu, qui était avec moi, à Massaoua, pour l'affaire de M. Schimper ; à cette époque...... cette première lettre, portée par Emnatu, regardez-la comme nulle, mon seul désir est d'être réunie... avant l'hiver, je suis entrée, etc. »

Le parent Emnatu dont il est question nous paraît être Abba Emnatu, parent également du roi Negoussié, qui avait été proclamé roi du Tigré, après la défaite et l'incarcération d'Oubié, vers 1855. Abba Emnatu, prêtre indigène, fut envoyé, avec un missionnaire italien, en ambassade en France et à Rome, en 1858 et 1859. L'ambassade envoyée dans notre pays avait pour objet principal la régularisation de la cession à la France des îles de Desset et Ouda, voisines de Massaoua, ainsi que du port de Zoula (G. Lejean, p. 91-96).

Nous ne pouvons nous étendre longuement, dans ces notes succinctes, sur des sujets qui demanderaient plusieurs pages de développement. Nous nous contentons d'indiquer que l'on trouve sur Abba Emnatu et sur l'ambassade dont il fut chargé des renseignements dans l'ouvrage de M. Denys de Rivoyre intitulé : *Mer Rouge et Abyssinie*, p. 110 et suiv. (Voy. aussi de Caix de Saint-Aymour, *Les Intérêts français dans le Soudan éthiopien*, *op. cit.* p. 32 et suiv.).

Nous possédons une lettre d'Abba Emnatu. Elle a été écrite en 1861 (?), au moment de la défaite de Negoussié par Théodoros, mais nous ignorons à qui elle était adressée. Cependant la teneur nous permet de supposer qu'elle était destinée au Consul de France, dont on demande la protection en faveur des habitants d'Adoua et que l'on prie d'intervenir, comme il l'avait déjà fait, auprès du roi Théodoros.

## Lettre d'Abba Emnatu.

አመ ፡ ፳፫ለጥር ፡ በሀላይ ፡

ሰላም ፡ እላለኍ ።

ወደርሰዎ ፡ ከላከኍ ፡ በኋላ ፡ ትላንት ፡ ርግጥ ፡ ወሬ ፡ ሰማኍ ። ይህም ፡ እንዲህ ፡ ነው ። ቴዎድሮስ ፡ ወደ ፡ ትግሬ ፡ ወጥቶ ፡ ከንጉሤ ፡ ጋራ ፡ ሁለቱ ፡ ተቃርበው ፡ ሁለት ፡ ቀን ፡ ከተሰላፉ ፡ በኋላ ፡ ፈሪ ፡ ተላይ ፡ ብለው ፡ ንጉሤ ፡ አዋጅ ፡ ነገሩ ። ስለዚህ ፡ የፈራ ፡ ሀሉ ፡ በተለየ ፡ ጊዜ ፡ የታመነ ፡ ጠራቻውን ፡ ይዘው ፡ በትምቤን ፡ አ

ድርገው ፡ ወዲያ ፡ ማዶ ፡ ሔዱ ። ቴዎድሮስም ፡ ተከትለው ፡ ሔዱ ፡ አድዋን ፡ አዘርፈው ።

ይህነን ፡ ወሬ ፡ የሰደድሁለዎ ፡ በሁለት ፡ ምክንያት ፡ ነው ። አንዱ ፡ ምክንያት ፡ ይህነን ፡ ወሬ ፡ ሳይሰሙ ፡ ወደዚህ ፡ እንዳይነሱ ፡ ነው ። ሁለተኛው ፡ ምክንያት ፡ ባላገሮች ፡ ባማናው ፡ ዋስነት ፡ አጅግ ፡ ፈርተዋልና ፡ ካቶሊካውያንም ፡ ሁሉ ፡ እንግዴህ ፡ ለኛ ፡ ታላቅ ፡ መከራ ፡ ሊሆንብን ፡ ነው ፡ ብለዋልና ፡ በታላቅ ፡ ጥበበዎና ፡ ቸርነተዎ ፡ አምና ፡ እንደ ፡ ሰደድዋት ፡ ያለች ፡ ወረቀት ፡ ወደ ፡ ቴዎድሮስ ፡ እንዲሰዱላቸው ፡ ይለምኑዋል ።

ንጉሥ ፡ ንጉሤ ፡ የላኩብኝ ፡ ለርሰዎ ፡ የምነግረዎ ፡ ቃል ፡ አለኝ ፡ ነገር ፡ ግን ፡ በመልእክት ፡ አይሆንልኝም ። እንግዲህም ፡ ሌላ ፡ ወሬ ፡ ሳገኝ ፡ እጽፍለዋለኍ ። ይህችን ፡ ወረቀት ፡ ላመጣለዎ ፡ ዋጋው ፡ እንደ ፡ እውቀተዎ ፡ ይስጡት ፡ በሁለተኛ ፡ ቀን ፡ እንዲገባለዎ ፡ አዝዤዋለኍና ።

በሰላም ፡ ይኑሩ ፤ አባ ፡ እምነቱ ፡ ዘገሪማ ፡ አልኍ ።

Cette lettre n'est pas traduite. Nous la traduisons :

« Le 5 du mois de ṭer[1], à Halay[2].

« Je vous salue[3].

« Hier, après vous avoir envoyé mon message, j'ai appris une nouvelle certaine. Théodoros étant descendu dans le Tigré, ainsi que Negoussié, ils se sont approchés l'un de l'autre[4], et après être restés deux jours, l'un en face de l'autre, en ordre de bataille[5], Negoussié fit proclamer un message disant : Que

1. Le mois de ṭer commence le 8 janvier et finit le 6 février (A. d'Abbadie, *Dict.*, col. 651).

2. Halay est un village situé sur le col du mont Tarenta et sur la route qui va de Massaoua à Adoua, en passant par les pays Chohos. (Cf. Ach. Raffray, *Abyssinie*, p. 372.)

3. Mot à mot : Je dis *salut* ou *paix*.

4. Mot à mot : Théodoros étant descendu dans le Tigré avec Negoussié et s'étant approchés l'un de l'autre.

5. Lisez : ከተሰላለፉ ፡

ceux qui ont de la crainte s'éloignent. Alors, après que ceux qui avaient peur[1] eurent été séparés, ceux qui avaient confiance prirent leurs armes et, s'étant portés vers le Temben[2], passèrent de l'autre côté. Théodoros se mit à leur poursuite après avoir livré Adoua au pillage.

« Cette nouvelle, je vous l'envoie pour deux raisons. La première, afin que vous ne partiez pas pour venir ici sans en avoir connaissance. La seconde, parce que les habitants craignent beaucoup pour les garanties de l'an passé et que tous les catholiques disent que nous allons avoir à subir une grande épreuve[3]. Dans votre sagesse et votre grande bonté, ils vous prient d'adresser à Théodoros une lettre comme celle que vous lui avez écrite l'année dernière.

« J'ai des choses à vous dire de la part du roi Negoussié, mais il m'est impossible de le faire par écrit. Si donc j'apprends une autre nouvelle[4], je vous en informerai. Donnez à celui qui vous remettra cette lettre une rémunération selon votre sagesse ; je lui ai ordonné de vous la porter en deux jours[5].

« Vivez en paix, voilà ce qui dit Abba Emnatu de Garima[6]. »

J. PERRUCHON.

1. Mot à mot : Disant que le craintif se sépare. C'est pour cela qu'après que ceux qui craignaient se furent séparés.

2. Mot à mot : Ayant passé par le Temben.

3. Mot à mot : Tous les catholiques désormais à nous grande épreuve qu'elle soit contre nous il est, ils disent.

4. Mot à mot : Lorsque je trouverai une autre nouvelle, etc.

5. Mot à mot : Je lui ai commandé d'entrer chez vous.

6. Mot à mot : (Moi) Abba Emnatu de Garima, je dis.

---

**Sur l'identification des mots البكنة et عدوة de la vie d'Abba Jean, 74e patriarche d'Alexandrie, avec le Bukna et Adoua.**

(NOTE DE M. F. M. ESTEVES PEREIRA.)

---

En réponse aux observations qu'il m'avait présentées relativement à l'identification du mot البكنة et que j'ai imprimées dans l'avant-dernier numéro de la *Revue sémitique*, p. 85, j'ai fait remarquer à M. Pereira que l'auteur arabe donne au roi qui demanda un métropolitain au patriarche Jean le titre de roi d'Abyssinie et de Nubie, ce qui semble exclure l'idée que son royaume pût être situé au sud de l'Éthiopie.

Je crois devoir communiquer aux lecteurs de la *Revue* la très intéressante lettre que m'a écrite à ce sujet M. Pereira, le 5 novembre dernier, et que je n'ai pu insérer à la suite de sa première communication. Elle complète ses précédentes observations. J. PERRUCHON.

« Lorsque je vous ai écrit ma dernière lettre, j'avais seulement l'intention de vous faire part des doutes qui s'étaient élevés dans mon esprit au sujet de l'identification des noms propres qu'on lit à la fin de l'extrait de la *Vie d'Abba Jean, 74e patriarche d'Alexandrie*, et je suis vraiment surpris que vous donniez à mes remarques une importance telle que vous vouliez les indiquer à la suite de votre travail. Aujourd'hui, comme alors, je vous répète que l'explication que je propose est loin d'être satisfaisante. Je l'ai seulement suggérée d'après l'impossibilité d'identifier عدوة avec Adoua. En ce qui concerne cette ville, je dois ajouter qu'elle n'est pas mentionnée dans la *Historia geral de Ethiopia a alta* du P. Balthazar Tellez[1], ni sur la carte d'Éthiopie publiée dans ce même ouvrage, ni sur la carte d'Éthiopie dressée par les Pères de la Compagnie de Jésus, que vous avez reproduite dans votre édition des *Chroniques de Zar'a-Yâ'eqob et de Ba'eda-Mâryâm*, ni enfin dans la *Historia Æthiopiæ* de Ludolf[2]; la première mention que j'en

1. Publié à Coïmbre en 1660.
2. Publié à Francfort-sur-le-Mein en 1681.

ai rencontrée figure dans la carte d'Éthiopie publiée par Ludolf (fils) en 1683, puis dans la relation du voyage de Poncet (1698-1700), imprimée à Paris en 1713[1]. De ce qui précède, on doit conclure que la ville d'Adoua commença à avoir quelque importance au milieu du XVII[e] siècle[2].

L'orthographe انتكية pour انطوكية, ville de la province d'Ifât, en Éthiopie, paraît se rencontrer dans le manuscrit du *Futuh al-Habasha*, appartenant à la collection d'A. d'Abbadie[3]. Le nom de la ville d'Antioche de Syrie est écrit انطاكية par Abu Ṣalih[4], et እንጢዮኪያ፡ dans l'*Histoire des Martyrs de Nagrân*[5].

Depuis que j'ai reçu votre lettre, dans laquelle vous avez appelé, avec raison, mon attention sur le commencement de la *Vie d'Abba Jean*, où sont mentionnés les messagers du roi d'Abyssinie (حبشة) et du roi de Nubie (نوبة), un nouvel examen de ce fragment m'a suggéré une autre solution qui me paraît plus vraisemblable que celle que j'indiquais précédemment. Pour exposer clairement mes nouvelles idées, il est nécessaire que j'entre dans quelques développements.

L'association des noms du roi d'Abyssinie et du roi de Nubie au commencement de l'extrait dont il s'agit, a levé dans mon esprit des doutes sur la question de savoir si les événements qui sont ensuite racontés dans cet extrait se rapportent réellement à حبشة (Abyssinie) = ኢትዮጵያ (Éthiopie). Les rela-

1. P. 141.

2. Après avoir écrit les observations qui précèdent, nous recevons de notre ami M. Conti Rossini (D[r] Carlo), qui, par dévouement pour la science, se trouve actuellement dans la Colonie Erythrée, sa savante publication : L'*Omilia di Yohannes, vescovo d'Aksum, in onore di Garimâ*. Dans cette homélie (l. 544-548) on rapporte que ዐድዋ፡ fut donné, avec d'autres villages, par le roi Gabra Masqal, au monastère d'Abba Garimâ à Madarâ ; il résulte donc de ce passage qu'au temps de la composition de cette homélie (XV[e] siècle), Adoua avait encore peu d'importance.

3. *Futuh al-Habasha*, traduction de A. d'Abbadie et Ph. Paulitschke, p. 384.

4. *The Churchs and Monasteries of Egypt*, éd. Evetts, p. IV, l. 4.

5. Ms. éth. n° 131 de la Bibl. nat. de Paris (fol. 58, r°, b) et ms. orient. 689 du Musée Britannique (fol. 106, r°, b).

tions entre ces deux pays sont une chose nouvelle dans l'histoire de l'Éthiopie, et l'on ne comprend pas bien pourquoi des messagers du roi de Nubie avaient à accompagner les messagers du roi d'Abyssinie, alors qu'il ne s'agissait que d'une question intéressant l'Abyssinie, comme l'était celle de la nomination d'un métropolitain pour ce pays. La confusion de l'Abyssinie avec les états chrétiens de Nubie a été fréquente chez les écrivains arabes de l'Égypte du x$^e$ au XIII$^e$ siècle; elle a été constatée chez Abu Ṣalih[1], et on la rencontre aussi dans Sévère d'Al-Ushmunain, comme on va le voir.

Dans la *Vie d'Isaac, patriarche d'Alexandrie* (685-688), on rapporte que, de son temps, il y avait en Nubie deux rois, l'un du pays de Makouria, l'autre du pays de Maurotania. Ces deux rois étaient chrétiens. Le roi de Maurotania avait fait la paix avec les musulmans; mais le roi de Makouria n'avait pas fait la paix avec eux et était hostile au roi de Maurotania. Le royaume de Makouria était situé au sud du royaume de Maurotania. On raconte dans la même *Vie* que le roi de Makouria écrivit au patriarche Isaac, l'informant que les évêques étaient peu nombreux dans son pays, non seulement à cause du long voyage qu'il y avait à faire et du temps que perdaient les messagers qui devaient aller demander la nomination des évêques, mais aussi parce que le roi de Maurotania ne laissait pas passer ces messagers par son pays. Le patriarche Isaac écrivit au roi de Maurotania pour l'engager à vivre en paix avec le roi de Makouria et à laisser traverser son royaume aux messagers qui devaient se rendre à Alexandrie pour demander la nomination d'évêques[2]. Les mêmes événements sont rapportés dans la *Vie d'Isaac*, contenue dans l'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, compilée par Sévère, évêque d'Al-Ushmunaïn, mais

1. *The Churchs and Monasteries of Egypt*, éd. Evetts, p. 261, note 2; p. 272, note 2; p. 285, notes 1 et 3.

2. Amélineau, *Vie d'Isaac, Patriarche d'Alexandrie*, p. 71 à 73. Selon Amélineau, le royaume de Makouria était situé le long de la vallée du Nil depuis la ville moderne de Korosko jusqu'à l'antique Napata (au-dessus de Korti); et le royaume de Maurotania était également situé le long de la vallée du Nil depuis Korosko jusqu'à Assuan (Amélineau, *op. cit.*, p. XXXIV e. XXXV).

dans cette histoire on dit que « le patriarche écrivit au roi d'Abyssinie et au roi de Nubie (ملك الحبشة وملك النوبة) afin qu'ils fissent la paix et qu'il n'y eût plus de querelles entre eux[1] ». Dans ce passage que l'on peut croire, avec quelque fondement, avoir été écrit en arabe par Sévère en se servant du texte copte de la *Vie d'Isaac*[2], les noms de pays حبشة et نوبة ont été substitués aux noms ⲙⲁⲕⲟⲩⲣⲓⲁ et ⲙⲁⲩⲣⲱⲧⲁⲛⲓⲁ soit parce que Sévère pensa que, géographiquement, ils étaient identiques, soit parce que, ignorant la situation précise des pays désignés par ces noms, peut-être déjà anciens, il lui sembla qu'ils correspondaient approximativement à ceux qui lui étaient mieux connus. Mais la première hypothèse est peu probable, parce que Sévère était évêque d'un diocèse d'Égypte, et un écrivain correct; il possédait une instruction sérieuse pour son époque et connaissait sans doute les diocèses existants dans les pays situés au sud de l'Égypte et qui relevaient du patriarcat d'Alexandrie. En outre, la substitution des noms des pays n'a pas été faite au hasard, mais en conservant, dans l'ordre où ils sont mentionnés dans le texte arabe, la même distribution géographique que l'on observe dans le texte copte, puisque, de même que l'on inférait de celui-ci que le pays de Makouria était situé au sud du pays de Maurotania, de même dans le texte arabe, à la place du nom de Makouria, on trouve celui de حبشة, qui est notoirement au sud de نوبة.

On sait que, lorsque les Arabes conquirent l'Égypte, en 641 après J.-C., les habitants de la vallée du Nil depuis Syène (la moderne Assuan) jusqu'au sud étaient déjà convertis au

1. Conti Rossini, *Note etiopiche*, p. 1 à 3.

2. L'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie* est une compilation de notices biographiques qui fut commencée par Sévère, évêque d'Al-Ushmunaim, au IXe siècle. La partie la plus ancienne est, comme le dit Sévère lui-même, basée sur des documents écrits en grec et en copte qui, de son temps, étaient conservés dans le monastère de Saint-Macaire de Scété ou de la vallée de Nitria; dans la partie plus moderne, le compilateur qui continua l'œuvre de Sévère a transcrit sans altération les ouvrages des autres écrivains qui avaient composé les biographies des patriarches. (Slane, *Catalogue des mss. arabes de la Bibliothèque nationale*, p. 82 et 83; Evetts, *Churchs and Monasteries of Egypt*, p. XV et XVI.)

christianisme[1]. La division politique de cette région varia sans doute à diverses époques; mais celle qui existait de la fin du x[e] siècle à la fin du XII[e] est indiquée avec une exactitude suffisante dans deux ouvrages écrits en arabe : L'*Histoire de la Nubie, du Makorrah, d'Alouah, de Bedjah et du Nil*, composée par Abdallah ben Ahmed ben Solaim[2], qui vivait au temps du calife Al-Aziz Billah Abu Mansur Nazar (975-996 après J.-C.), et l'*Histoire des églises et monastères d'Égypte*, rédigée par Abou Ṣalih[3] dans les premières années du XIII[e] siècle de notre ère. Le royaume de Nubie était formé de divers états, dont les principaux étaient Maris, Makurrah et Alouah. La capitale du royaume était Dongola, résidence du roi. Les habitants de la Nubie étaient chrétiens, soumis à l'Église d'Alexandrie, et les évêques de ses nombreux diocèses étaient choisis dans le clergé égyptien, sacrés par le patriarche d'Alexandrie et envoyés par lui dans le pays[4]. Quelques-uns de ces états paraissent avoir eu, à diverses époques, des souverains propres, mais ils étaient soumis au roi de Nubie. L'état de la Nubie situé le plus au nord et limitrophe de l'Égypte était celui de Maris; il commençait à un village appelé Al-Qasr, placé à cinq milles au sud d'Assuan, et s'étendait jusqu'à un autre village nommé Nestu (ou Bestu), près de la seconde cataracte. La capitale était Bedjarash. Dans cet état étaient comprises les forteresses de Ibrim et de Adwa, qui avait un port. — L'état de Makourrah commençait à un village appelé Iafah (ou Tafah), au sud de la seconde cataracte, et s'étendait au sud jusqu'au confluent du Nil Blanc et du Nil Bleu. — L'état d'Alouah commençait aux villages nommés Les Portes, situés sur le bord occidental du Nil, à l'endroit où il se divise; sa capitale était une ville appelée Souiah, placée au confluent du Nil Blanc et

1. Quatremère, *Mémoires géographiques et historiques sur l'Égypte*, t. II, p. 17; Letronne, *Matériaux pour servir à l'histoire du christianisme en Égypte, en Nubie et en Éthiopie*, p. 37; Amélineau, *Vie d'Isaac, Patriarche d'Alexandrie*, p. XXXV.

2. Des extraits de l'ouvrage d'Abdallah ben Ahmed ben Solaim ont été conservés par Al-Maqrizi. Voyez Quatremère, *op. laud.*, t. II, p. 2 et suiv.

3. Evetts, *The Churchs and Monasteries of Egypt*, p. 260 à 274.

4. Quatremère, *op. cit.*, t. II, p. 39.

du Nil Bleu, à l'est de l'extrémité septentrionale de la grande île comprise entre les mêmes fleuves. L'état d'Alouah était plus grand et plus fertile que celui de Makourrah ; le roi de Alouah était plus puissant, avait une armée plus nombreuse et comprenant un plus grand nombre de cavaliers que celle du roi de Makourrah.

Le royaume de Makouria, mentionné dans la *Vie d'Isaac*, a été identifié avec l'état de Makourrah des écrivains arabes[1], et par ce que l'on vient de voir, le royaume de Maurotania qui, d'après ce qu'on lit dans la même *Vie*, était situé au nord de celui de Makouria, devait correspondre approximativement à l'état de Maris. De ce qui précède, il résulte que les événements rapportés dans la *Vie du patriarche Isaac*, contenue dans l'*Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, bien qu'on y lise le mot حبشة, ne se réfèrent pas à l'Abyssinie, mais à l'un des états de la Nubie.

Tout ce que j'ai dit vise l'hypothèse d'après laquelle l'expression : رسل ملك الحبشة النوبة, qui se lit au commencement du fragment de la *Vie d'Abba Jean*, signifierait : *messagers du roi d'Abyssinie et* [*du roi*] *de Nubie*, c'est-à-dire que, parmi les messagers envoyés au patriarche d'Alexandrie, les uns auraient été envoyés par le roi d'Abyssinie et les autres par le roi de Nubie. Mais si cette expression doit se traduire par : *messagers du roi d'Éthiopie et de Nubie*, un seul roi ayant envoyé les ambassadeurs au patriarche d'Alexandrie, comme cela paraît plus probable et comme le reste du récit le fait supposer, dans ce cas la formule ملك الحبشة والنوبة serait le titre du roi d'Abyssinie. Ce titre, dont l'écrivain arabe s'est servi, a été emprunté probablement aux lettres écrites par le roi d'Abyssinie tant au patriarche d'Alexandrie qu'au sultan d'Égypte, et l'on sait que seulement autrefois, aux IV[e] et V[e] siècles de notre ère, les rois d'Aksum s'intitulaient rois de Nubie. Dans cette seconde hypothèse, il est encore plus invraisemblable que le roi qui envoya les ambassadeurs fût roi de حبشة (Abyssinie) = ኢትዮጵያ (Éthiopie), non seulement parce que le roi d'Éthiopie ne régnait pas alors sur la Nubie, mais

1. Quatremère, *op. cit.*, t. II, p. 35; Amélineau, *op. cit.*, p. XXXIV; Evetts, *op. cit.*, p. 361, note 2.

aussi parce qu'il n'aurait pas osé s'attribuer un tel titre dans des lettres adressées au sultan d'Égypte, qui justement, à la même époque, faisait des efforts pour soumettre cette région à sa domination.

Le mot حبشة se lit dans le texte arabe de l'extrait de la *Vie d'Abba Jean* seulement deux fois : la première (p. 366, l. 7) joint à celui de نوبة ; la seconde seul (p. 372, l. 13).

Alouah, علوة, qui, comme nous l'avons dit, était au XIII[e] siècle le nom d'un état chrétien de Nubie, fut peut-être auparavant celui d'une ville, dont cet état aurait pris le nom. Cette ville est mentionnée sous le nom de አልዋ ፡ dans l'inscription gheez Rüppell II ou Bent IV (l. 32) ; elle était située près de la rivière de Seda, et avait une certaine importance, puisque ses maisons étaient construites en maçonnerie[1]. Les habitants de l'état de ʿAlouah étaient encore tous chrétiens au temps d'Abu Ṣalih (en 1208 de J.-C.), et ce fut en 1210 que le roi de حبشة et de نوبة envoya des ambassadeurs à Abba Jean, 74[e] patriarche d'Alexandrie, pour lui demander de nommer un métropolitain (ou un évêque) pour son pays. Le nom de علوة ressemble à celui de عدوه, qui, d'après le fragment de la *Vie d'Abba Jean*, était la capitale du roi de حبشة ; je n'ose pas proposer cette identification, *mais j'ai une forte tentation de le faire*[2].

FRANCISCO MARIA ESTEVES PEREIRA.

1. Dillmann, *Ueber die Anfange des Axumitischen Reiches*, p. 225 ; D. H. Müller, *Epigraphische Denkmäler aus Abessinien*, p. 39 et 55.

2. La glose ወናግ ፡ ብሂል ፡ አንበሳ ፡ , qui se lit dans la *Chronique éthiopienne* (éd. Basset, p. 13, l. 16-17) et dont j'ai parlé dans ma dernière lettre (voyez *Revue sémitique* de janvier, page 88), et cette autre : وناج جان معناه بلغتهم اسد الملك , qui est donnée par le *Futuh al-Habasha* (éd. Basset, texte, p. ٢٥, l. 12), ont leur confirmation dans la langue harari, où Wonâk (ወናክ ፡) signifie *lion* (Paulitschke, *Beiträge zur Ethnographie und Antropologie der Somal, Galla und Harari*, p. 90, c. 1, et p. 93, c. 1). L'expression وناج جان, qui dans le *Futuh al-Habasha* est traduite par اسد الملك , signifie probablement *le lion, qui est dans la personne du roi* (génitif explicatif). — Ces explications m'ont été données par le D[r] E. Littmann. Selon Bricchetti-Robecchi (*Lingue parlate Somali, Galla e Harari*, Roma, 1890, p. 29), le mot harari qui signifie *lion* est *vanag*, dont le mot gheez ወናግ ፡ n'est que la transcription.

## Ex-voto sabéens relatifs aux purifications.

---

Mon recueil d'inscriptions sabéennes, qui a paru en 1872, contient la copie de deux textes gravés sur des tablettes de bronze conservées au Musée Britannique et qui montraient pour la première fois l'existence de rites de pureté très semblables à ceux des Hébreux. Cette série naissante vient d'être augmentée de deux autres spécimens que M. D. H. Müller a réunis dans son récent ouvrage sur le recueil des monuments sabéens cédés par M. Eduard Glaser au musée impérial de Vienne. Le savant auteur a consacré un long et érudit commentaire à ces textes intéressants. Ayant quelques modifications à proposer sur le sens de certaines expressions, je crois utile de les présenter aux lecteurs de la *Revue sémitique* en transcription hébraïque accompagnée d'une traduction française, ainsi que de courtes remarques destinées à justifier la signification attribuée à ces expressions et à faire mieux comprendre la portée des rites dont il y est question.

A

| | | |
|---|---|---|
| 1 | מרגלת \| בת \| תחילי | Murgalat, fille de Tuḫaïlî, |
| 2 | תנח̄ית \| ותנד̄רן \| לבע | a adressé des louanges et s'est dévouée au Sei- |
| 3 | ל \| בית אלה \| סעידם | gneur de la maison du dieu de Su<sup></sup>ʿaidᵐ, |
| 4 | בד̄ת \| סתעד̄רתהו \| כ | parce que, ayant demandé son secours au sujet |
| 5 | יסכר \| פעד̄ב \| מנה \| פ | d'un arrêt (de menstrues?), il l'a éloigné d'elle. Elle |
| 6 | ח̄טאת \| ותחלאן \| פה | a commis des péchés mais elle les a repoussés ; elle |
| 7 | צ̄רעת \| פענו \| פל \| ית̄ו | a cessé (de les commettre) et s'est humiliée. Qu'il lui |
| 8 | בנח \| נעמתם | rende des bienfaits. |

REMARQUES

2. L'assimilation du sabéen נח̄י à l'arabe نخى, « louer », est peu certaine. — On traduit couramment תנד̄ר par « vouer », mais ce sens de نذر pourrait bien venir de l'araméen נדר ; le contexte semble convenir au sens de « se dévouer, se consa-

crer ». — 2-3. Le dieu à qui s'adresse Murgalat n'est pas nommé; était-il l'homonyme de la tribu de Suaïd[m]? — Le contexte ne semble pas comporter le sens de « s'excuser » pour עד̄ר (عذر); celui de « demander du secours » (héb. עזר) convient mieux. — 5. Je prends le comparatif כ dans un sens temporel, « lorsque (il y eut = j'ai eu) »; יסכר, cf. le talmudique אסכרה, « arrêt de respiration, croup »; ici il semble s'agir des règles menstruelles. — 6. תחלא rappelle l'hébreu חלאה, « chose repoussante, saleté », תחלא signifie peut-être « considérer comme souillure, repousser ». — 7. Je rapproche הצ̄רע de l'éthiopien አፅረዐ, « cesser, faire cesser, arrêter »; l'arabe اضرع a le sens transitif de « humilier » qui ne s'adapte pas ici. — פענו paraît être une faute du graveur pour וענו qu'on trouve dans les autres tablettes.

L'état psychologique que reflète notre ex-voto est le suivant: Affligée d'un accident pathologique, probablement un arrêt subit des menstrues, une Sabéenne du nom de Murgalat (?) implore le secours du dieu de sa tribu, Su[c]aïd[m]. Délivrée de cette infirmité, elle exprime sa reconnaissance envers ce dieu dans une tablette votive, suspendue au mur du temple. Elle avoue avoir mérité sa souffrance par certains péchés qu'elle avait commis, mais dont elle s'est maintenant sincèrement repentie et qu'elle a cherché à expier par des actes de contrition. La nature de ces péchés n'est pas clairement indiquée, mais si notre interprétation du nom de la maladie, יסכר, est fondée, ils doivent être en connexion avec l'indisposition mensuelle de la femme. Les ex-voto qui suivent enlèveront successivement tout doute à ce sujet.

B

| | | |
|---|---|---|
| 1 | ד̄ אח̄ית \| בנת \| ת̄ובן \| חנכי | Oukhayt, fille de Thaouban, Hanki- |
| 2 | תן \| תנח̄ית \| ותנד̄רן \| ל | te, a adressé des louanges et s'est dévouée à |
| 3 | ד̄סמוי \| בבין \| בד̄ת \| הח̄ | Dhou-Soumoui dans Bin, parce qu'elle a fait |
| 4 | טאת \| בביתהמו \| ומח | pécher (les hommes) dans leur temple et dans ce |
| 5 | רמן \| ובד̄ת \| וצ̄את \| ע | sanctuaire et parce qu'elle est sortie vers |

| | | |
|---|---|---|
| 6 | די \| מוטנן \| עיר \| טה | ce lieu étant impu- |
| 7 | רם \| ובדת \| חטאת \| בלל | re, et parce qu'elle a commis pendant la nuit |
| 8 | ם \| אל \| בהן \| שערת \| ואל \| ל | des péchés qu'elle sait et qu'elle ne |
| 9 | ם \| תשר \| פהצרעת \| וענו \| ו | sait pas. Elle a cessé (de les commettre) et en s'humiliant |
| 10 | תחלאן | elle (les) a repoussés. |

## REMARQUES

3. דסמוי (Dhou-Soumoui?) répond au בעל שמם (Ba'al-Šamêm) des Phéniciens, au בעל שמין (Bᶜêl-Šemîn) des Araméens, au እግዚአ ፡ ሰማይ (Egzîa Samâi) des Éthiopiens; le nom signifie « maître du ciel ». — בין (Bîn) est le nom de la ville où se trouvait le temple consacré à דסמוי. — 4. החטאת = héb. החטיאה, ne peut signifier autre chose que « a fait pécher » sous-entendu « les hommes », sujet auquel se rapporte le suffixe pluriel de בביתהמו, « dans leur temple », ou plutôt « dans leurs temples (في بيوتهم) », c'est-à-dire : dans les temples de la ville, expression qui forme antithèse à ומחרמן, contracté de ובמחרמן, « et dans ce sanctuaire », savoir, celui de דסמוי. — 5-6. וצאת = éth. ወፅአት = héb. יצאה, « elle est sortie ». — מוטנן ; le ן est l'article défini « cet endroit », מוטן = ar. موطن. — Je me rallie maintenant à M. D. H. Müller pour considérer עיר טהרם comme complément adverbial, « dans un état impur ». — 7. בללם = héb. בליל = בלילה, « pendant la nuit ». — 8. בהן est le complément indirect du verbe שער (شعر), tandis que le suffixe pluriel féminin הן (هن, ሆን) se rapporte au nom féminin pluriel חטאת (ኀጢአት, *khaṭiât*), qui forme le complément direct sous-entendu du verbe חטאת. — חשר, forme contracte de חשער.

La confession énumère trois actes délictueux, marqués chacun par la particule בדת, « parce que », et dont la nature est révélée par le second qui annonce ce fait que Oukhaït est sortie en état d'impureté pour se rendre au sanctuaire. Le fait d'avoir quitté la place où elle devait rester durant son état

d'impureté est déjà considéré comme une contravention aux coutumes; le délit consiste cependant dans la contamination des divers sanctuaires de la ville. C'est la clé des deux autres actes. En se mêlant aux hommes qui se trouvaient dans ces lieux saints, elle les a fait pécher, visiblement parce qu'ayant contracté l'impureté de la femme, ceux-ci contaminaient à leur tour, quoique à leur insu, les lieux saints où ils étaient venus adorer les dieux (3-4). Outre ces péchés commis de jour, elle a encore commis de nuit des péchés dont elle n'a plus le souvenir complet (7-8). Cette expression, ainsi que l'emploi du *qal* חטאת au lieu de החטאת (3-4), montrent clairement qu'il ne s'agit pas d'actes d'adultère ou seulement de fornication, mais également de contraventions au rite de purification légale. Les autres textes nous apprendront en quoi consistait ce rite.

C

| | | |
|---|---|---|
| 1 | אמת \| אבה \| תנחית \| ותנד | Amat-Abihâ, a adressé des louanges et s'est dé- |
| 2 | רן \| לדסמוי \| בעל \| בין \| בה | vouée à Dhou-Soumouï, maitre de Bin, parce |
| 3 | ן \| קרבה \| מרא \| יום \| תלת | qu'un homme, ayant cohabité avec elle le trois (du mois de) |
| 4 | חגתן \| וחא \| חיץ \| ומשי \| ול | Haggatan pendant qu'elle avait ses règles, il est parti et ne |
| 5 | ם \| יעתסל \| ועודת \| מרא \| וח | s'est pas lavé et elle a embrassé un homme et |
| | . . . . . . . . . . . . | . . . . . . . . . . . . |

REMARQUES

1. La propriétaire de cette tablette, dont le nom signifie « servante de son père », semble avoir été une esclave, son père et sa tribu n'étant pas nommés. — 2. בדית = בהן = l'arabe بان (Müller). — 3. La date de la cohabitation est fixée au 3 du mois de Haggatan. M. Müller pense que c'était un jour sacré où le coït était défendu. — 4. חיץ = حائض, « menstruée ». — משי = مشى, « s'en aller, marcher, partir ». — 5. La transgression des rites réside dans ce fait que l'homme ne s'est pas lavé (יעתסל = يغتسل) le corps après le coït. —

עודת est sans aucun doute l'éthiopien ዐወደት, « elle a entouré de ses bras », de la racine ዐውደ.

Il est regrettable que la fracture de la fin ne permette pas de connaître exactement la nature de l'infraction dont il y est fait mention. Cependant les mots א | חיץ | ולם | יעתסל conviendraient assez bien à la ligne 6; la faute résiderait de nouveau dans le manque d'ablution de la part de l'homme contaminé par le contact de la femme impure.

D

| | | |
|---|---|---|
| 1 | חרם \| בן \| תובן \| תנחי \| ותנ | Haram, fils de Thaouban, a loué et s'est con- |
| 2 | דרן \| לדסמוי \| בהן \| קרב \| מ | sacré à Dhou-Soumouï, parce qu'il s'est approché d'une |
| 3 | ראתם \| בחרמו \| ומלת \| חיץ | femme pendant les jours à lui consacrés, et a caressé une menstruée, |
| 4 | והן \| בהא \| עלי \| נפסם \| והן \| ב | et parce qu'il s'est approché d'un cadavre, et parce qu'il est ren- |
| 5 | הא \| ער \| טהר \| ויאב \| באכסות | tré (chez lui) en état d'impureté et est resté dans ses vête- |
| 6 | הו \| ערטהר \| והן \| מס \| אנת | ments en état d'impureté, et parce qu'il a touché des femmes |
| 7 | חיץ \| ולם \| יעתסל \| והן \| נ | menstruées et ne s'est pas lavé, et parce qu'il a hu- |
| 8 | צח \| אכסותו \| המר \| פהצרע | mecté ses vêtements de flux séminal. Il a mis fin (à ces actes) |
| 9 | וענו \| ויחלן \| וליתובן | et en s'humiliant il les a repoussés. Que le dieu le récompense. |

REMARQUES

2-3. מראתם pourrait aussi être un pluriel. — בחרמו, forme contractée de בחרמהו, devenue régulière en éthiopien. חרם désigne vraisemblablement les jours sacrés dont il a été question dans le texte précédent. — מלח paraît signifier « caresser », cf. l'arabe ملث, « se flatter en paroles » (Müller). — חיץ, peut-être un pluriel = حُيَّض, « des menstruées ». — 4. הן a le même sens que בהן. — בהא est l'hébréo-éthiopien בוא, በአ, « venir, entrer, approcher ». — נפסם est assimilé par M. Müller à نفيس = نفساء, « femme accouchée »; la construction בהא | עלי | נפסם me semble répondre à l'expression hébraïque בוא על נפש,

« s'approcher d'un corps mort » (Nombres, VI, 6). C'est donc un nouveau cas de contamination. — 5. ער = עיר. — J'incline à voir dans ויאב une orthographe défective pour ויואב, de ואב = وأب, « se contracter ». — אכסות, pluriel de כסות, « vêtement, couverture ». — 6. מס = مسّ, héb. משש, « toucher, palper ». — 7. אנת חיץ = اناث حيّض, pluriel de انثى حائض (Müller). — 8. נצח, « faire jaillir, asperger », d'où l'hébreu נצח, « jus, liquide, sang » (Isaïe, LXIII, 3, 6). — אכסותו, forme contracte pour אכסותהו ; cf. בחרמו (3). — המר, nom dérivé de la racine המר = همر, « couler » ; il s'agit visiblement du flux séminal. — 9. ויחלן est certainement pour ויחלאן, mais il est difficile d'y voir une faute pour ותחלאן, le *qâl* pouvant avoir eu le même sens ; l'emploi du futur après des verbes au passé se constate aussi dans ויאב (5) et יעתסל (7).

Cette inscription, dont le propriétaire est un homme, nous permet une vue encore plus large dans la conception qui dominait chez les anciens Sabéens relativement au cas qui déterminait l'impureté légale chez les deux sexes. D'après le procédé du savant professeur viennois, nous croyons intéressant d'indiquer ici la notice d'Hérodote relative à ces rites chez les Babyloniens et les Arabes. Le père de l'histoire écrit (I, 198) :

« Ils mettent les morts dans du miel ; mais leur deuil et leurs cérémonies funèbres ressemblent beaucoup à ceux des Égyptiens. Toutes les fois qu'un Babylonien a eu commerce avec sa femme, il brûle des parfums et s'assied auprès pour se purifier. Sa femme fait la même chose d'un autre côté. Ils se lavent ensuite l'un et l'autre au point du jour, car il ne leur est permis de toucher à aucun vase avant qu'ils se soient lavés. Les Arabes observent le même usage ».

Les textes cunéiformes connus n'offrent malheureusement aucun éclaircissement en ce qui concerne les cérémonies funèbres des Babyloniens. Il n'est cependant pas douteux que le témoignage d'Hérodote sur l'identité des usages de purification chez les Babyloniens et chez les Arabes mérite pleine

confiance. Par *Arabes* Hérodote entend sans conteste les habitants de l'Arabie méridionale qui avaient leurs comptoirs en Égypte pour le commerce de l'encens. Sa donnée relative au culte de Orotal et de Alilat chez les Arabes reflète la formule minéenne עתתר ואלאלת, « ʿAthtar et les (autres) dieux ». Pline, XII, 54, confirme le renseignement d'Hérodote touchant les Arabes : « Nec præterea Arabum alii turis arborem vident, ac ne horum quidem omnes, feruntque III M non amplius esse familiarum, quæ ius per successiones id sibi vindicent, *sacros vocari ob id, nec ullo congressu feminarum funerumque*, cum incidant eas arbores aut metant, pollui, atque ita religionem mercis augeri. » Que les propriétaires des arbres thurifères se soient constitués en une sorte de caste sacerdotale privilégiée et héréditaire, cela paraîtra d'autant moins singulier que l'odeur de l'encens était considérée comme faisant le plus grand plaisir aux divinités, au point de calmer instantanément leur colère. Lorsque, par suite de la révolte de Coré, la peste se déclara dans le camp des Israélites, une poignée d'encens brûlé suffit à arrêter le fléau (Nombres, XVII, 9-15). Il est également très naturel que le traitement d'une plante si chère et religieusement si importante ait été effectué dans des conditions de pureté rituelle, mais ce qu'il importait de savoir c'est de quelle manière cette pureté pouvait être acquise. L'information de Pline nous apprend qu'on l'acquérait par l'abstention du commerce sexuel et de l'approche d'un cadavre. La première cause de pollution est celle qui a déjà été constatée par Hérodote. La seconde, la proximité d'un cadavre humain, est maintenant confirmée par D, 4. Ces informations ont été obtenues par les Sabéens domiciliés en Égypte, ainsi que je l'ai indiqué ci-dessus. Mais ces faits gagnent un intérêt exceptionnel par l'observation que les causes déterminantes de l'impureté, qui soulevaient les scrupules religieux des Babyloniens et des Sabéens, se retrouvent intégralement dans le rituel du code sacerdotal hébreu. Et cette identité ne se borne pas au points mentionnés par Hérodote et Pline, mais à l'ensemble de ceux qui sont énoncés dans nos textes votifs sabéens. Voici le tableau comparatif dans ces expressions originales :

## a) *Concernant la femme.*

| EX-VOTO SABÉENS | CODE SACERDOTAL HÉBREU |
| --- | --- |
| 1. La femme menstruée commettait un péché en quittant sa place avant le temps fixé et sans avoir accompli les rites de purification (B, 5-6 : \| בדת \| וצאת \| עיר \| טהרם). | 1. Les menstrues se disent en hébreu נִדָּה, « éloignement », ce qui suppose que la femme était pendant cette indisposition confinée dans un lieu séparé. Chez les Caraïtes, les Samaritains et les Falachas pour lesquels les lois de pureté mosaïques sont encore de rigueur, les femmes impures occupent une tente ou du moins une chambre particulière et isolée du reste de la maison. |
| 2. Elle devait surtout se garder d'entrer au temple en état d'impureté (*ibidem*, עדו \| מוטנן; cf. ומחרמן de la ligne 4.) | 2. Avant la fin effective de l'impureté, il était défendu à la femme de toucher un objet saint et d'entrer dans le temple (בכל קדש לא תגע ואל המקדש לא תבא, Lév., XII, 4). |
| 3. Elle contaminait les hommes non seulement par le commerce charnel, mais aussi par le simple contact du corps (סרבהמרא ... והא חיץ ... ועודת \| מרא, C, 3-6). | 3. « Si un homme a commerce avec une femme menstruée, la souillure de celle-ci rejaillit sur lui (ותהי נדתה עליו); il sera impur pendant sept jours (*ibidem*, XV, 24). » La gravité du contact du corps, sans l'acte mentionné, résulte de la défense de toucher les objets sur lesquels cette femme est assise et dont la transgression entraîne l'impureté pendant un jour (*ibidem*, XV, 27). |

## b) *Concernant l'homme.*

| | |
| --- | --- |
| 4. L'homme contaminé par les cas mentionnés à l'alinéa précédent (cf. D, 3 et 6-7) devait se laver le corps et changer de vêtements, la négligence de cet usage lui était imputée comme une aggravation de la faute commise (ולם \| יעתסל, C, 4-5; D, 6-7; ויאב \| באכסותהו \| ערטהר, D, | 4. L'obligation pour l'impur de se laver le corps et les vêtements est prescrite au Code sacerdotal, tantôt après un espace de sept jours de séparation, si la souillure résulte d'un commerce charnel (*ibidem*, XV, 24), tantôt après celui d'un jour, si le contact est moins intime (*ibidem*, 27). |

5-6). Les inscriptions ne nous font pas connaître la durée légale de l'impureté susmentionnée. Mais une gradation proportionnée aux divers genres d'impureté devait certainement exister.

5. Tout vêtement taché de sperme était regardé comme légalement impur et devait en conséquence être lavé avant qu'on puisse s'en servir (D, 7-8).

5. La prescription lévitique porte : « Tout vêtement et toute peau sur lesquels se trouve du sperme seront lavés dans l'eau et resteront impurs jusqu'au soir » (*ibidem*, XV, 17).

c) *Concernant les deux sexes.*

6. Le commerce sexuel était censé communiquer aussi bien à l'homme qu'à la femme, même à l'état ordinaire, une impureté religieuse qui devait être effacée par un bain purifiant. Cet usage, constaté par le double témoignage d'Hérodote et de Pline, se déduit *a fortiori* du cas énoncé dans le paragraphe précédent qui déclare impur tout objet taché de semence virile.

6. La même observance est prescrite dans le Lévitique. Le lavage purificatoire est déjà d'obligation pour l'homme, même au cas d'une émission spermatique involontaire (*ibidem*, XV, 16). Pour le cas de cohabitation sexuelle, la prescription est de nouveau imposée à l'homme et à la femme en même temps. De la fumigation avec l'encens il n'y a pas de trace chez les Hébreux, ce qui s'explique d'ailleurs par la cherté excessive de cet aromate. Dans son pays natif ce produit était accessible à toutes les bourses ; quant aux Babyloniens, ils étaient en général assez riches pour se payer ce luxe.

7. L'impureté déterminée par la cohabitation devait être particulièrement évitée aux jours qui étaient consacrés à certaines divinités (D, 3). De cette série de jours sacrés nous ne connaissons avec certitude que le 3 du mois de דחגתן ; il se peut toutefois que les deux jours précédents affectaient déjà un caractère de sainteté.

7. Outre certaines occasions relativement peu fréquentes, où il fallait se trouver au temple ou en présence de la Divinité (Exode, XIX, 15), la cohabitation sexuelle semble vraiment avoir été défendue les jours de Sabbat et des fêtes. Les Samaritains, les Caraïtes et les Falachas, remontant aux Saducéens, s'en abstiennent rigoureusement à ces époques. Les

Pharisiens seuls, s'appuyant sur Isaïe, LVIII, 13, qui qualifie le Sabbat de עֹנֶג, « plaisir », ainsi que sur une singulière tradition d'Esdras, recommandent, au contraire, le plaisir sexuel pendant toutes les fêtes de l'année, excepté naturellement celle du 10 Tišri qui est un jour de jeûne.

8. En dehors de ces cas sexuels, on devenait impur en se trouvant dans la proximité d'un cadavre humain (בהא | עלו | נפסם, D, 4), ce qui implique à plus forte raison le cas du contact immédiat. Bien que ce fait soit mentionné dans une tablette vouée par un homme, il est certain que la femme était également soumise à cet usage, puisque le principe de l'impureté résidait dans l'objet extérieur, savoir le cadavre. Y avait-il un moindre degré d'impureté émané d'un animal mort? La chose parait vraisemblable, mais les documents nous font encore défaut.

8. Dans la législation lévitique, non seulement l'attouchement direct, mais aussi la proximité d'un cadavre humain déterminait le plus haut degré d'impureté pour les deux sexes. L'expression classique de l'acte en cause est בוא על נפש (Lévitique, XXI, 11; Nombres, VI, 6). Pendant la souillure qui, comme celle contractée par une cohabitation impure, durait sept jours, le patient devait rester en dehors du camp (Nombres, V, 2-3). On désignait une telle personne par le qualificatif טמא לנפש (*ibidem*, V, 2; IX, 6, 10). Le contact d'un animal mort naturellement (נְבֵלָה) ne contaminait que pendant un seul jour (Lévitique, XI, 39; XVII, 15).

## CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES

Grâce au voyage si fructueux de M. Eduard Glaser et à l'édition commentée de M. H. Müller, nous possédons maintenant une série de textes sabéens qui nous dévoilent une partie des rites purificatoires qui étaient en usage chez les anciens habitants de l'Arabie méridionale, compris ordinairement sous l'appellation de Sabéens. Les maigres données fournies par Hérodote et Pline sont confirmées, et largement complétées. Et ce qui appelle surtout notre attention, c'est que ces diverses observances, documentées par des tables votives déposées dans les sanctuaires sabéens, coïncident dans tous leurs

détails avec les prescriptions du même genre consignées dans le code lévitique du Pentateuque. Quelle que soit la date de ces ex-voto, il serait absurde de supposer que les détails ignorés ou négligés par ces auteurs classiques ne se sont introduits que plus tard chez les Sabéens, hypothèse déjà démentie d'ailleurs par le témoignage formel du père de l'histoire relativement à l'identité de ces rites avec ceux des Babyloniens. Nous devons donc voir dans le v[e] siècle avant l'ère vulgaire, qui est celui d'Hérodote, la date inférieure de l'existence de lois de sainteté similaires chez trois peuples sémitiques d'un développement religieux bien différent, savoir les Babyloniens, les Sabéens et les Hébreux. S'il y a quelque chose qui va de soi, c'est bien ce fait que les rites en cause ne sont pas dus à un emprunt récent fait soit par les Babyloniens aux Sabéens, soit, inversement, par les Sabéens aux Babyloniens, mais que chez les uns et les autres, l'usage remonte à la plus haute antiquité. Arrivons aux Hébreux, chez lesquels, même d'après les critiques les plus avancés, la rédaction du Code sacerdotal daterait de l'époque exilique, environ une centaine d'années avant sa publication en 444 par le prêtre Esdras, contemporain d'Hérodote. Cette hypothèse perd tout fondement aujourd'hui que les cérémonies de sanctification se sont montrées d'une haute antiquité chez deux autres peuples sémitiques. Il serait purement arbitraire d'admettre que ces rites eussent été empruntés aux Babyloniens précisément à une époque où, par suite de la destruction du temple, les lois de purification n'avaient plus aucun objet. Ces lois sont donc nécessairement antérieures à l'exil, et tout le système critique qui les regarde comme une innovation ayant changé toute la conception de l'ancien yahwéisme, s'effondre de lui-même. La question relative à la rédaction du Code sacerdotal recule aujourd'hui à l'arrière-plan. Les us et coutumes forment l'élément le plus tenace de la vie religieuse des peuples et n'ont pas besoin d'être consignés par écrit. Or, les indices ne manquent pas à cet égard. Pour tout homme impartial, le fait rapporté indirectement par l'historien de Saül sur la supposition de l'impureté d'un jour qui sert à excuser l'absence de David (I Samuel, xx, 25) répond à la stricte réalité. Mais ce détail implique les cas d'impureté plus

graves, comme ceux qui sont mentionnés par les auteurs prophétiques, entre autres Osée, IX, 4 et Genèse, XXXI, 34-35, où la réunion de משש et דרך נשים rappelle curieusement l'abstention de l'acte exprimé dans D, 5-6, par מס | אנת | חיץ. En un mot, les lois de sainteté, écrites ou orales, étaient des facteurs avec lesquels les prophètes, même ceux qui sont censés antérieurs au Deutéronome, étaient obligés de compter, et comme, au contraire de leur apathie habituelle pour les sacrifices, il ne leur est jamais venu à l'idée, je ne dis pas d'abolir, mais seulement d'atténuer en quoi que ce soit la multitude et l'extrême rigueur des cas d'impureté, on est autorisé à conclure qu'ils trouvaient ces mesures de sanctification nationale en pleine harmonie avec leur conception religieuse, conception à laquelle les auteurs postérieurs n'ont pu introduire tout au plus que quelques modifications de pure forme. Ainsi, il se vérifie de plus en plus que, de quelque côté qu'on se tourne, l'épigraphie sémitique porte malheur à la nouvelle école de critique biblique.

J. HALÉVY.

---

## Les mots signifiant « boulanger » en babylonien.

M. H. Zimmern a récemment constaté que le mot araméen ܢܚܬܘܡܐ, נַחְתּוֹם, נַחְתּוֹמָא, dérivait de l'assyro-babylonien *nuhatimmu*, dont la forme abstraite est *nuhatimmûtu*, « métier de boulanger, boulangerie ». Les lignes 10-12 du texte publié par le P. Scheil dans le volume XX du *Recueil des travaux* de M. Maspero et relatif à l'occupation d'Adapa à Eridou, la demeure de Yaou (Ea), ne laisse aucun doute à cet égard :

*itti nuhatimme nuhatimmûta eppuš*
*itti nuhatimme ša Eridu nuhatimmûta eppuš*
*akâla u mê ša Eridu ûmišamma eppuš*

« Avec le boulanger il s'occupa de boulangerie;
Avec le boulanger d'Éridou il s'occupa de boulangerie;
De la nourriture et de l'eau d'Éridou il s'occupa chaque jour. »

Sur l'étymologie de ce mot M. Z. hasarde une hypothèse qui caractérise bien l'impuissance absolue de la « sumérologie ». Il se borne à dire que c'est un mot composé de *nu*, qui signifie « homme » en sumérien, et de l'élément *hatimmu* dont

l'origine (sumérienne ou assyro-sémitique) et la signification sont encore obscures. Ayant été fièrement tancé par M. Z. à propos d'un certain système *khittite* que j'ai de la peine à admettre, j'aurais le droit d'insister sur son paradoxe relatif à la possibilité d'une composition hybride suméro-sémitique; il me paraît plus digne de conserver à la science toute sa sérénité, même en face d'insulteurs gratuits.

Sachons donc gré à M. Zimmern d'avoir dégagé le sens de *nuhatimmu* et cherchons l'étymologie ailleurs. Le mot de l'énigme est donné par les Babyloniens eux-mêmes dans l'idéogramme LV-MV, « homme de nom, de signe, de marque ». On y reconnaît tout de suite le reflet de la racine חתם, « sceller, imprimer un nom, signer, marquer ». *Nuhatimme*-נְחַתּוֹם est un nom d'agent du *niphal*, formé par l'analogie du part. *pa'êl*, *mushakkinu*. C'est aussi le cas du nom de fonctionnaire *nuqaribbu*; l'infinitif en serait *nahtamu*, *naqrabu*. En Babylonie on cuisait le pain sur des briques rougies au feu et portant presque toujours un nom ou une marque émanant soit du boulanger lui-même, soit de la fabrication officielle et qui se reportait naturellement sur la pâte qu'on y appliquait. De là le qualificatif de « reproducteurs d'empreintes » que le peuple a donné aux boulangers.

Les autres mots pour « boulanger » : *endubu*, *endibu* et *engimu* sont des composés ayant pour premier élément le mot *enu*, synonyme de *belu*, « maître, possesseur » ; *dubu* ou *dibu* (=ṭubu, ṭibu) rappelle la racine طبع, « signer, faire une empreinte », d'où טבעת[1], « anneau, sceau ». A comparer aussi l'arabe طوب, « brique cuite », qui peut avoir été emprunté à la Babylonie. Ces deux mots reposent ainsi sur la même idée que *nuhatimmu*. Quant au second élément du troisième nom, *gimu*, il est visiblement identique à קמח, קמחא, « farine » ; l'ensemble : « maître de farine » ne sera pas désavoué par les boulangers. Ces sortes de compositions, où les deux éléments forment une unité compacte, se rencontrent aussi en araméen et en éthiopien, mais c'est l'assyro-babylonien qui en fait l'usage le plus large.

J. HALÉVY.

1. *Aruch* (éd. Kohut art. לבן) : היה מנהגם לעשות סימן בטבעת על כל לבנה.

# BIBLIOGRAPHIE

H. Hubert et M. Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice.* Paris, Félix Alcan, éditeur, 1899. (Extrait de l'*Année Sociologique*, 1897-1898.)

S'appuyant sur les recherches de MM. R. Smith et Frazer, les jeunes auteurs précédemment cités se sont proposé de présenter une théorie nouvelle sur la nature et la fonction sociale du sacrifice. Ils envisagent eux-mêmes leur explication comme une hypothèse provisoire que des informations ultérieures pourront modifier en partie. Le grand défaut du système des anthropologues anglais est de ramener les formes si multiples du sacrifice au seul principe du totémisme, dont l'universalité n'est pas prouvée et dont les traces se constatent à peine dans le sacrifice agraire. Smith cherche à établir la succession historique et la dérivation logique entre le sacrifice communiel et les autres types de sacrifice. Rien n'est plus douteux. La chronologie comparée des sacrifices arabes, hébreux et autres ne peut se fixer, et la simplicité apparente de certaines formes n'implique aucune priorité. Le sacrifice expiatoire ou *piaculum* se trouve partout à côté de la communion, cependant ce n'est pas dans ces rites communiels que réside la vertu purificatrice de ces sortes de sacrifices. On ne peut lui accorder non plus la prétendue irruption tardive de procédés magiques dans le mécanisme du sacrifice; l'un des objets de ce travail est de montrer que l'élimination d'un caractère sacré, pur ou impur, est un rouage primitif du sacrifice, aussi primitif et aussi irréductible que la communion. La vraie unité du système sacrificiel est exprimée dans la formule suivante : *Le sacrifice* (sanglant ou non) *est un acte religieux qui, par la consécration d'une victime, modifie l'état de la personne morale qui l'accomplit ou de certains objets auxquels elle s'intéresse.* Malgré leur grande variété et la nature complexe de plusieurs d'entre eux, les sacrifices ont une unité générique; leur classification est superficielle puisqu'ils s'enchevêtrent souvent les uns dans les autres et ont tous le même noyau. Les auteurs empruntent les faits typiques qu'ils étudient au rituel brahmanique et à la Bible, auxquels se joignent les données qu'on possède sur les sacrifices grecs et romains, ainsi que certains rites particuliers aux races moins civilisées. « Comme les deux religions qui constituent le centre de leurs investigations sont très différentes, puisque l'une aboutit au monothéisme et l'autre au panthéisme, on peut espérer, en les comparant, arriver à des conclusions suffisamment générales. »

Tout en reconnaissant la justesse de leur critique en ce qui concerne l'ancienne méthode d'investigation, j'ai de la peine à concevoir que l'interprétation du rituel biblique par les idées religieuses des brahmanes puisse conduire à un résultat vraiment scientifique. Les deux rituels, comme tous les rituels sacrificiels, ont nécessairement des affinités matérielles, mais leur esprit est foncièrement différent. Le temps des tendances religieuses appartient à la préhistoire. Les ritualistes hindous croient fermement à l'existence

d'innombrables divinités, à la possibilité de les chasser et même d'en créer au besoin par les opérations sacrificielles, et ces idées sont amplement exprimées dans leurs commentaires. C'est aussi le cas, quoique en moindres proportions, des mythographes gréco-latins lorsqu'ils expliquent l'origine de certains rites sacrificiels. Les auteurs du Code sacerdotal hébreu, au contraire, ne reconnaissant dans le monde invisible qu'un seul Dieu qui a son culte dans le sanctuaire de Jérusalem, enregistrent les divers sacrifices comme autant de moyens de se concilier sa faveur, laquelle veut aussi procurer un casuel aux prêtres. C'est pour eux un ordre divin d'un caractère symbolique comme la distinction du pur et de l'impur ou le port de franges bleues. Les prophètes du VIII[e] siècle av. J.-C. voyaient déjà dans les sacrifices expiatoires des symboles de substitution et dans les autres de joyeux banquets. La victime, après comme avant sa mort, était absolument vide du divin. Et cette conception remonte même à la période purement païenne. Elle est clairement prononcée dans le célèbre hymne assyrien sur l'agneau expiatoire : « L'agneau a été donné pour l'homme, sa tête pour la tête de l'homme, sa poitrine pour la poitrine de l'homme, son pied pour le pied de l'homme » (*Urisu ana ameli ittadin; rish urisi ana riš ameli ittadin irat urisi ana irat ameli ittadin shêp urisi ana shêp ameli ittadin*, etc.). Chez les Assyro-Babyloniens, du reste, la croyance que tout homme loge dans son corps dès sa naissance un dieu et une déesse qui se chargent de sa garde, sauf en cas de désobéissance où ils le quittent pour faire place aux démons des maladies, empêchait nettement toute idée ayant pour but d'assimiler la victime à une divinité totémique ou autre. Le sacrifice réalisait la réconciliation et le retour du couple protecteur et rétablissait l'ancien, état religieux du sacrifiant sans l'augmenter d'aucune façon comme cela arrive dans le sacrifice brahmanique. J'ai beau chercher, je ne trouve dans les rites sacrificiels des Sémites, lorsque les idées magiques ne s'en mêlent pas, que la conception d'un don rendu agréable à la Divinité par la manière de le présenter. La nouvelle définition du sacrifice est, au contraire, de plein droit lorsqu'elle se borne aux rites brahmaniques et gréco-latins et à la communion chrétienne en tant qu'elle s'éloigne du système hébreu, mais les cérémonies sacrificielles de l'Ancien Testament ne peuvent être *hindouïsées* sans subir d'injustes tortures. L'initiation d'Aharon et de ses enfants a lieu aux origines du sacerdoce légitime et ne se répète plus. Pour se présenter devant Yahwé, prêtre, sacrifiant, victime, doivent se trouver dans un état de pureté gradué pour ne pas lui causer de la répugnance, non pour se métamorphoser religieusement, soit en divinité, soit seulement en être sacré en soi ; la chair du sacrifice ne communique aucune sainteté à ceux qui peuvent légalement en manger. La laïcité n'est pas un vice natif et les privilèges de la tribu de Lévi et surtout des Aharonides se fondent sur le droit imprescriptible de Yahwé, comme de tout particulier, de choisir pour familiers ceux qui à l'origine se sont distingués par leur dévouement à sa cause. En dehors du service du temple, les profanes sont très souvent plus près de Yahwé que la classe sacer-

dotale, car les prophètes appartiennent pour la plupart du temps aux couches inférieures du peuple. Ce sont là des conceptions diamétralement opposées au système hindou et qui se vérifient dans les détails qu'on nous présente comme très semblables. N'ayant aucun génie à tuer, l'Aharonide n'effleure pas la terre en disant : « Le méchant est tué » ; contrairement au *Yûpa* ou poteau brahmanique, fait d'un arbre sacré à la taille du sacrifiant qu'il divinise et qui l'emporte chez lui pour conserver l'effluve magique, les cornes de l'autel yahwéiste sont faites de la même matière que l'autel et ne peuvent en être séparées. Un Aharonide serait bien étonné si on lui disait qu'en immolant la victime sacrificielle, il a commis un meurtre. Pour lui, l'envoi du bouc émissaire à ʿAzazel signifiait clairement que le culte de cet ancien dieu rival de Yahwé, cause principale de tous les péchés d'Israël, est officiellement rejeté. On aurait surtout tort d'attribuer à l'envoi d'un des oiseaux, lors de la purification du lépreux, une velléité de médecine magique, ce rite n'ayant lieu que lorsque la guérison a entièrement accompli son œuvre. Je pourrais continuer ainsi jusqu'à l'épuisement de toutes les comparaisons, mais ce serait dépasser les limites d'un simple compte rendu. Encore une fois, la théorie du sacrifice brahmanique et du sacrifice classique aboutissant à la transsubstantiation chrétienne émane d'une conception presque identique, et les auteurs de cette étude ont le grand mérite de nous l'avoir démontré d'une manière péremptoire. Il faudrait voir si les rites sacrificiels des Bouddhistes, des Chinois et des Égyptiens procèdent de la même conception. Quant au système sémitique et particulièrement hébreu, il ne peut y cadrer sans être gravement amputé et altéré ; les élucubrations ésotériques des néo-platoniciens et de la Cabale sont définitivement jugées. Retirer cet élément récalcitrant et compléter le travail par l'introduction d'un nouvel élément ethnique qui s'y prête sans violence ou par un développement plus vaste des points effleurés dans ce premier essai, voilà le but vers lequel doit tendre désormais l'effort combiné des sagaces et sympathiques auteurs qui, pour le sacrifice indo-européen, ont vu clair là où il n'y avait naguère que des ombres indécises.

D. H. Müller, *Südarabische Alterthümer im Kunsthistorischen Hofmuseum*. Im Auftrage und mit Unterstützung des Oberstkämmerer-Amtes seiner K. und K. Apost. Majestät herausgegeben. Mit 14 Lichtdruck-Tafeln und 28 Abbildungen. Wien, 1899. Alfred Hölder. — Dr. Eduard Glaser, *Das Weihrauchland und Sokotra, historisch beleuchtet*. München, 1899.

Les inscriptions, antiquités et monnaies que publie M. D. H. Müller dans ce recueil ont été rapportées par M. Ed. Glaser de son voyage en Arabie méridionale et sont actuellement au musée impérial de Vienne. Plusieurs de ces inscriptions, dont la plus importante est la stèle relative à l'alliance de Saba avec les Habašat et le Hadramaout, ont été étudiées ailleurs par divers sabéisants ainsi que par M. Müller et moi-même. M. Müller les serre maintenant de plus près et, cela va sans dire, découvre et fixe de nouveaux jalons qui

diminuent les chances d'erreurs, hélas, encore trop nombreuses dans cette épigraphie. Sur le sens du petit groupe d'ex-voto purificatoires j'ai présenté plus haut une hypothèse qui ne serait pas sans intérêt si elle était acceptée. La série assez riche des monnaies révèle une curieuse variété de monogrammes qui échappent encore à une solution exacte. Les noms regardés comme des villes monétaires, sauf Harib, peuvent bien être des titres royaux. Pour la détermination des pierres à inscriptions, la désignation des objets architecturaux, des masques et des bronzes, ainsi que pour la description et le groupement des monnaies, M. Müller a été favorisé par le concours le plus libéral de la part de plusieurs savants spécialistes. La publication est complétée par un appendice contenant des extraits du VIII• livre de l'*Iklîl* relatifs aux constructions antiques du Yémen. L'impression et les planches ont été exécutées avec une perfection admirable. L'ouvrage est dédié à M. Th. Nöldeke.

La notice de M. Ed. Glaser se rapporte également au sud de l'Arabie, mais à un point de vue ethnologique. Lepsius avait déjà rapproché le nom du pays de l'encens, *Pwn(t)* ou *Pun(t)* avec des Phéniciens (Φοίνικες, *Puni*); M. Glaser lui fournit la base scientifique. Des expéditions maritimes dans le Pun(t) avaient été entreprises dès la XI• dynastie; celles qui eurent lieu sous la XVIII• dynastie (XVI• siècle av. C.) apportèrent au retour des arbres d'encens, de myrrhe et de diverses autres essences sur lesquelles les égyptologues ne sont pas d'accord, ainsi que certaines espèces d'animaux qui sont particulières à la côte des Somals. Par le nom de Pun(t) les anciens comprenaient tous les pays producteurs de l'encens, le Somal en Afrique, le Mahra en Arabie et une partie de la côte perse, et spécialement l'île de Socotra, à laquelle un récit fabuleux du papyrus Golénischef donne le nom de *Pa-ankh* (maison de la vie) ou *aa-penenka* (île Penenka) que les auteurs grecs Evhémère et Diodore de Sicile nous ont transmis sous la forme de Panchaia. Toutefois, les Grecs et les Romains n'ont pas connu le pays de l'encens sous son propre nom, mais l'ont simplement nommé Éthiopie. En parlant d'un pays d'encens éthiopique situé à l'orient du Nil, Hérodote ne pouvait mieux indiquer l'appartenance à l'Éthiopie de la contrée mahritique de l'Arabie. Pausanias connaît déjà dans cette contrée les Abasènes, c'est-à-dire le nom de *Habašat*, par lequel les indigènes se désignaient eux-mêmes. Vers 500 avant J.-C. le sud-est de l'Arabie et Socotra se trouvaient aux mains des Perses. Au temps du Périple, vers la moitié du premier siècle de l'ère chrétienne, la côte arabe, située à l'est des îles zénobiennes, appartenait aux Arsacides, tandis que l'île de Socotra était soumise à Éléazos, roi du Hadramaut, et que, d'autre part, la plus grande partie de l'Afrique orientale, c'est-à-dire Azania, conformément à l'ancien usage, était administrée par les gens de Musa (= Mauzaᶜ), à l'intérieur de Mokhâ. L'expression « ancien usage » indique qu'aux siècles passés la côte de Mokhâ et de Bab-el-Mandeb, voire probablement la totalité de la côte arabique du sud, appartenait au *Pûn*, de manière à admettre que primitivement aucun des royaumes sud-arabiques (ceux des Minéens, des Sabéens, des Katabans, etc.) n'avait de possessions

sur le littoral sud de l'Arabie et que ceux-ci ne s'y sont avancés que successivement de l'intérieur au détriment du Pun(t). Cependant, la perte de la partie méridionale d'Azania et du Mashonaland doit remonter à une époque antérieure. Les Ptolémées mirent la main sur le *Pun(t)* en établissant des colonies grecques sur la côte du Somâl et à Socotra. De la souveraineté de l'ancien *Pûn* il ne resta que peu de chose après Darius. Les héritiers des pays arabes de l'encens furent les Habašat et les Hadramotites. Djadarot, roi des Habašat, conclut vers l'ère chrétienne un alliance avec les rois voisins de Saba et de Hadramaut. Quelque temps après les Habašat passèrent en grande partie sur la côte africaine et fondèrent le royaume d'Aksum. Aujourd'hui l'ancien élément des Habašat en Arabie est représenté par la population de Mahra et de Socotra qui parle une langue différente de l'arabe. Le Mahrî ne vient pas des idiomes qui nous sont connus par l'épigraphie comme le sabéen et le minéen, mais constitue une souche à part et, comme l'amharique, apparentée au guëez de l'Abyssinie, qui dérive lui-même de l'antique parler des Habašat-Pûn. Ceux-ci n'étaient autres que les ancêtres des Phéniciens, suivant le témoignage d'Hérodote qui les fait venir des bords de la mer Érythrée, nom dont le sens peut même s'être conservé dans Himyar (rouge). M. Glaser est donc d'avis que lorsqu'on aura séparé tous les éléments adventices, arabes, sabéens et africains, l'idiome du Mahra et de Socotra révélera un fonds commun avec le phénicien du nord. Tels sont les traits principaux des considérations si variées que nous trouvons dans le mémoire de M. Glaser. Nous avons voulu en donner une idée suffisante à nos lecteurs sans aborder les objections auxquelles elles peuvent donner lieu. Les grandes inductions ont d'abord ceci de bon qu'elles agitent une foule de questions qu'on laisse trop souvent à l'écart. Le problème des langues du Mahra et de Socotra a d'ailleurs toutes les chances d'être bientôt éclairci sinon définitivement résolu ; sachons attendre. J. HALÉVY.

*Bulletin bibliographique de l'Islam maghribin*, par Edmond Doutté, — I, 1897 — 1er semestre 1898. (*Extr. du Bull. de la Soc. de Géographie d'Oran,* fasc. LXXIX, janvier à mars 1899.) Oran, L. Fouque, 1899.

Les publications sur l'Afrique musulmane deviennent de jour en jour plus nombreuses. L'École des lettres d'Alger, sous l'habile direction de MM. Masqueray et Basset, a formé un certain nombre d'élèves instruits et travailleurs qui se sont dispersés en Algérie et s'y livrent à des recherches de tout genre dont ils nous font connaître les résultats dans des articles de revues, dans des brochures ou des ouvrages spéciaux. Le but de M. Doutté, que l'on ne saurait trop louer de son excellente idée, est de faire connaître tous ces travaux. Son *Bulletin*, qui vient à son heure, est très bien conçu. Le premier fascicule, qui comprend les publications faites du 1er janvier 1897 au 1er juillet 1898, embrasse, d'une manière générale, les ouvrages ou articles de revues qui concernent directement l'Islam de l'Afrique mineure et ceux qui, relatifs à l'Islam, intéressent tous

les pays où cette religion est répandue. Ces ouvrages ou articles sont répartis en quinze sections d'après le sujet traité. Les notices, proportionnées à l'importance des livres analysés, sont bien rédigées et contiennent des appréciations de M. Doutté, lorsqu'il a pu les lire lui-même, ce qu'il indique soigneusement. Un index des noms des auteurs termine ce *Bulletin bibliographique*, qui nous parait appelé à rendre de grands services et auquel nous souhaitons le succès qu'il mérite. J. PERRUCHON.

GRAMMAIRE DE LA LANGUE ABYSSINE (AMHARIQUE), par C. Mondon-Vidailhet, Conseiller d'État de l'Empire d'Éthiopie, Membre de la Société asiatique de Paris, chargé du cours d'abyssin à l'École des Langues orientales vivantes, etc., in-8°, Paris, Imprimerie nationale, MDCCCXCVIII.

Cet ouvrage, qui vient de paraître (mars 1899), bien qu'il porte la date de 1898, n'est que la reprise, sous une forme plus étendue, de la partie grammaticale d'un *Manuel de langue abyssine* du même auteur publié, non en 1890, comme il est dit p. XI, mais en 1891, la préface de ce dernier étant datée de Paris, 2 juin 1891.

La nouvelle grammaire est dédiée à S. M. Ménilek II, Roi des rois d'Éthiopie, qui a droit à nos sympathies respectueuses. Elle comprend une épître dédicatoire en caractères amhariques, avec adresse en éthiopien (formule très répandue).

La préface est instructive en ce sens qu'elle nous fait connaître l'opinion de l'auteur sur les ouvrages similaires parus antérieurement, ainsi que sur le *Manuel* dont il vient d'être question. On y apprend notamment que M. Ignazio Guidi a su tirer de la grammaire amharique touffue de M. Praetorius une *Grammatica elementare della lingua amariña* bien faite, mais que les personnes compétentes jugent insuffisante pour l'étude pratique de la langue (*préf.*, p. X). Nous ne sommes pas de l'avis de ces personnes compétentes et nous reviendrons plus loin sur la grammaire de M. Guidi.

Quant au *Manuel pratique de langue abyssine* paru, non en 1890, mais en 1891, il a été publié à une époque où l'auteur n'avait pas encore habité l'Abyssinie (*préf.*, p. XI). Point n'était besoin de le dire. Ce livre a été fait, parait-il, sans prétentions scientifiques, et le désir de simplifier la grammaire a fait commettre quelques erreurs (*ibid*). — On n'est pas plus modeste !

Cependant voyez ce que c'est que le talent. Tandis que M. Guidi qui connaît bien la langue ne réussit qu'à faire une grammaire peu pratique, l'auteur du *Manuel*, qui l'ignorait complètement, édite un ouvrage qui permet « à un officier russe de voyager dans le pays sans interprète et qui peut encore rendre des services » (*préf.*, p. XI). — Nous le voulons bien, à condition qu'on y apporte de nombreuses corrections.

Laissons de côté l'introduction consacrée à la langue amharique et aux langues du même groupe, et abordons la grammaire.

Disons tout de suite qu'elle est plus complète et meilleure que la partie grammaticale du *Manuel* dont elle procède; mais elle

laisse beaucoup à désirer à plusieurs points de vue. Des règles importantes y ont été omises, d'autres sont mal expliquées ou fausses. L'auteur s'arrête trop souvent à des futilités auxquelles il donne de longs développements au préjudice de questions plus utiles. On y sent la préoccupation constante de viser à l'originalité, soit dans les termes nouveaux qu'il crée sans nécessité, soit dans les définitions qu'il donne, soit dans les rapprochements qu'il fait. On trouve dans la nouvelle grammaire des répétitions inutiles, des contradictions, des disjonctions d'articles qui devraient être réunis. Enfin malgré les observations de l'auteur sur les expressions rustiques employées au Shoa, et en dépit des travaux littéraires remarquables qu'il a fait exécuter en Abyssinie (*introduction*, p. XXII), elle ne dénote pas une connaissance pratique et sûre de la langue.

La grammaire débute par le syllabaire; l'écriture et la lecture y prennent un développement de 32 pages, alors que 6 pages suffisent dans celle de M. Guidi. P. 29, *sat'ăwât* (*sat'ă+we+ât*) *le-lui donna*, *littéralement « le donna à lui »*, ne peut pas se dire en amharique, par la raison fort simple que l'on ne peut pas dans cette langue mettre deux pronoms suffixes à la suite l'un de l'autre.

Aux pluriels brisés, p. 39, se rattachent les pluriels d'adjectifs formés par le redoublement de la deuxième radicale (*malkâm*, beau, *malkâkâm*, beaux), qui sont considérés, p. 188, comme des comparatifs ou des superlatifs absolus.

Nous voyons p. 43 et 251 qu'au lieu de *ka*, indice de l'ablatif, on emploi *ta*, surtout devant les mots commençant par *ka*, *qa* ou *kha*. Il faut alors corriger *kaqadmoyĕtu* en *taqadmoyĕtu* (*Épître dédicatoire*, l. 1).

A la même page 43, nous trouvons l'article féminin, dont il n'était pas fait mention dans le *Manuel*, pour simplifier la grammaire sans doute (voir *préface*, p. XI), mais on nous apprend que l'usage en est moins fréquent que celui de l'article masculin.

Des deux formes données pour le pronom respectueux *'ersĕwo* et *'ersawo*, p. 51, la seconde est seule correcte.

Le verbe, p. 65 à 153, est divisé en états et en voix. A la voix simple, il peut être transitif ou intransitif, p. 68; mais p. 89, il donne à cette même voix l'idée de notre verbe intransitif seulement. Parmi les modes, notons le *contingent*, le *constructif* et le *relatif-participe*. Nous ne nous arrêterons pas à ces expressions baroques, qui ne répondent à rien. Relevons quelques erreurs : la 2ᵉ pers. fém. sing. du contingent n'est pas *tĕsabĕr*, p. 83, mais *tĕsabĕri*, qui donne au *présent futur* la forme composée *tĕsabĕryâllash* et non *tĕsaberâllash*, p. 84.

P. 89, il est dit que la première forme radicale et neutre du verbe *'adaraga*, faire, soit *darraga*, est inusitée. Cependant c'est cette forme que je trouve dans l'*épître dédic.*, p. VIII, l. 1, *'endidĕrag* = *'end+yĕdĕrag*. Mais *yĕdĕrag* est le jussif de *darraga* et le jussif ne s'emploie *jamais* avec la conjonction *'enda*, qui signifie *comme*, *de même que* et *que*. On se sert du *contingent*. Cette même phrase contient le verbe *kabbara*, qui est peu usité d'abord (*Gramm.*, p. 68), puis inusité en amharique, p. 152. Le mot *zand* qui d'après la

*Grammaire abyss.* indique le futur, p. 69, 161, 211 et 249, est une conjonction analogue à *enda*. Elle signifie *afin que* et ne peut en aucune façon marquer le futur.

Je pourrais présenter encore plusieurs observations de ce genre; je crois devoir me borner à celles qui précèdent et examiner la grammaire abyssine à un autre point de vue.

Il y a en amharique deux pronoms interrogatifs, l'un pour les personnes, *mân*, qui?, l'autre pour les choses, *mĕn*, quoi? On nous dit, p. 196, que « *mĕn est parfois employé pour mân : ex. mĕn abâtu, qui est son père? (expression de profond dédain)* ». — Passons maintenant aux amarismes, p. 290. Nous lisons : « *Mĕn abâtu, qui diable est son père? Mĕn abâtu 'awĕqoñâl, où diable le père m'a-t-il connu? (que le diable emporte son père!). C'est à peu près la seule injure et le seul juron usités en Abyssinie. Littéralement il signifie « qu'est-ce que son père? » avec le sens de « a-t-il un père seulement? »*.

Cela ne vous paraît pas très clair. Ouvrez le *Dictionnaire de la langue amariñña* de M. A. d'Abbadie (Paris, Vieweg, 1881), au mot *abăt*, père, col. 509-510, et vous comprendrez mieux : « *Mĕn abatu, qu'est-ce que son père? (c'est-à-dire, il doit être bien peu de chose, puisque je vois que son fils est un vaurien). — Mân abâtu, qui est son père? (pour que je le frappe, ce qui est la plus grande des injures pour un fils...). Ces expressions sont employées comme nos jurons, car les Éthiopiens n'en ont pas d'autres quand ils se fâchent. Mân abâtu ylâl, que diable dit-il?* ». D'où il résulte que *mân abâtu* signifie aussi « que diable! » et *mân abâtu 'awĕqoñal*, « où diable m'a-t-il connu! ».

Voici encore quelques rapprochements suggestifs :

I. Guidi. *Grammatica elementare della lingua amariña*, 2ª edizione, Roma, Loescher et Spithoever, 1892, p. 51, *b*. — « Se si voglia negare, non l'enunciato di tutta la proposizione, ma qualche singola parte di essa, si usa *'ayĕdolam* postposto a ciò che si vuole specialmente negare. Ex.: *kasamây warĕdjâllahu faqâdên lamâderag ayĕdolam, yalâkañen faqâd endj*, sono sceso dal cielo non per fare la mia volontà, ma la volontà di chi mi ha mandato.

« Se si nega specialmente il soggetto stesso della proposizione, il resto di essa si mette in forma di proposizione relativa. Ex.: « Io non sono venuto nella città » si traduce : *'Enê wada katamâ 'almatâhum*, ma « non sono io, che son venuto nella città » si tradurrebbe : *wada katamâ yamaṭahu 'enê 'ayĕdolahum.* »

Grammaire abyssine, p. 243, 244. — « *Lorsque le caractère négatif s'applique seulement à une partie de la phrase,* ayĕdolam *ou le verbe négatif suivent immédiatement cette partie de la phrase.* Ex. : Kasamây warĕdjâllahu faqâdên lamâderag 'ayĕdolam yalâkañen faqâd lamâderag endji. « *Je ne descends pas du ciel pour faire ma volonté, mais pour faire celle de celui qui m'a envoyé.* »

« *Si c'est le sujet de la proposition qui comporte spécialement la négation, le reste de la phrase prend la forme d'une proposition relative.* Ex.: Wada katamâ yamaṭahu enê ayĕdolahum. « *Ce n'est pas moi qui suis venu dans la ville.* » — *Pour traduire simplement*

*« Je ne suis pas venu dans la ville », on dirait:* 'Enê wada katamâ almaṭahum. »

On pourrait faire d'autres citations semblables. Nous savons bien que la pensée sort du cerveau des Abyssins comme stéréotypée (*introd.*, p. XVII) et que la phraséologie amharique est comme stéréotypée (*Gramm. abyss.*, p. 258). Il en est peut-être de même de la langue des grammairiens et c'est sans doute la seule explication à donner des ressemblances que nous signalons entre deux grammaires, dont l'une a été composée à Rome vers 1889 et l'autre en Abyssinie dans ces dernières années (*préface*, p. XI). N'oublions pas que la première est représentée dans la seconde comme insuffisante pour l'étude pratique de la langue (*préface*, p. X).

Mais il y a aussi en amharique des phrases qui ne sont pas stéréotypées. Telles sont les suivantes : *Gramm. abyssine*, p. 222 : *Kato lanê barakat alâsqarakhĕlĕñĕmĕn* et p. 195: *'Aṭê Lebna Dengel banagasa ba-6-'amât bezu ṣalât ṭafâlawo.*

La première est la traduction de la fin du verset 36 du ch. XXVII de la Genèse : *« N'as-tu point réservé de bénédiction pour moi? »* (Ostervald). Littéralement la phrase amharique signifie : *« Du tout pour moi bénédiction n'as-tu pas fait rester »*. L'auteur de la *Gramm. abyss.* traduit : *« Et pourquoi ne m'as-tu pas laissé ta bénédiction tout entière? »* p. 222 et 244. *Bis repetita placent.*

Le second texte est ainsi traduit, p 195 : *« Atié Lebna Denghel en était à sa sixième année de règne sans que ses sujets eussent montré beaucoup d'inimitié contre lui. »* On peut traduire ainsi lorsque l'on a été en Abyssinie. Pour nous qui n'avons eu que les leçons de notre vénéré maître M. Joseph Halévy et quelques conseils qu'a bien voulu nous donner à l'occasion M. Guidi, nous disons que *bezu* signifie *beaucoup*, *ṣalât*, *ennemi*, *ṭafâ*, *périt* et *lawo*, *en sa faveur* (voy. *Gramm. abyss.*, p. 228), ce qui donne mot à mot : *« Le roi (Aṭié) Lebna Denghel, lorsqu'il régnait, dans la sixième année, un grand nombre d'ennemis périt en sa faveur. »* En d'autres termes : *« Dans la 6e année de son règne, le roi Lebna Denghel eut la satisfaction de voir périr un grand nombre de ses ennemis. »*

J'aurais souhaité n'avoir que des éloges à faire de la *nouvelle grammaire abyssine*. Je ne le puis et le regrette vivement, mais ces éloges, je les adresse à notre *Imprimerie nationale* pour la belle exécution typographique de l'ouvrage[1]. J. PERRUCHON.

1. Par suite de l'indisposition prolongée du Directeur, la publication de la *Revue sémitique* a été un peu retardée et la plupart de la bibliographie a dû être remise au prochain cahier.

*L'Éditeur-Gérant :* E. LEROUX.

Paris. — Imprimerie G. Maurin, 71, rue de Rennes.

---

Paris. — Imprimerie G. Maurin, 71, rue de Rennes.

# REVUE SÉMITIQUE

## D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE




RECUEIL TRIMESTRIEL

***Directeur : J. HALEVY***

**Prix d'Abonnement : Un an, 20 fr.**

7e Année. — Octobre 1899.

SOMMAIRE



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
LIBRAIRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE
DE L'ÉCOLE DES LANGUES ORIENTALES VIVANTES, ETC
28, Rue Bonaparte, 28.

**Adresser les communications concernant la rédaction à M. J. HALÉVY, 26, rue Aumaire.**

# REVUE SÉMITIQUE

## D'ÉPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE ANCIENNE




## RECHERCHES BIBLIQUES

### L'Auteur sacerdotal et les Prophètes.

(*Suite.*)

### LES GRANDS PROPHÈTES

#### APPENDICE

#### Le עבד יהוה d'Isaïe, LII, 13-LIII, 12.

#### L, 4-9.

Exposé complémentaire de XLIX, 1-4, qui sert d'introduction aux discours suivants. Quoi que dise M. Duhm, le texte est en général bien conservé. Il n'y a qu'une correction à faire, c'est de changer l'inintelligible לעות en לרוֺת, « pour désaltérer » : יעף (= עיף), « las, exténué », a également le sens de צמא, « altéré, assoiffé » (II Samuel, XVI, 2; Isaïe, XLIV, 12). Puis, il est indispensable de restituer, après le verset 4, la phrase ועתה ארני יהוה שלחני ורוחו, qui, par une inadvertance de scribe, a été coupée et jointe au verset XLVIII, 16, où elle reste dans un isolement complet. L'appartenance de cette phrase à notre passage est assurée par le titre divin ארני יהוה, qui n'est pas usité dans les chapitres précedents. Quant à sa place avant le verset 5, elle ressort de la considé-

ration que le fait de l'obéissance dont il y est question suppose une mission reçue par le prophète de la part de Dieu :

4. Le Seigneur Yahwé m'a doué d'une langue de disciples (= exercée),
Pour savoir désaltérer de (la bonne) parole l'homme qui en a besoin;
Il m'éveille matin par matin,
Il m'ouvre l'oreille pour entendre, comme les disciples (entendent leur maître).
XLVIII, 16. Et maintenant le Seigneur Yahwé m'a envoyé, ainsi que son esprit.
5. Le Seigneur Yahwé m'a ouvert l'oreille et je n'ai pas repoussé (la mission),
Je n'ai pas reculé en arrière;
6. J'ai livré mon dos à ceux qui me frappaient,
Mes joues à ceux qui m'arrachaient le poil,
Je n'ai pas caché ma figure pour ne pas ressentir la honte et le crachat.
7. Le Seigneur Yahwé m'a promis son aide, c'est pourquoi je n'ai pas rougi,
C'est pourquoi je me suis fait une figure de granit, sachant que je n'ai pas à rougir.
8. Mon Défenseur étant près, qui osera me chercher querelle?
Présentons-nous ensemble! Qui est mon accusateur? Qu'il approche!
9. Voici, le Seigneur Yahwé est mon aide, qui me condamnera?
Mais eux tous pourrissent, comme un vêtement que les mites dévorent!
10. Celui parmi vous qui craint Yahwé (et) écoute la parole de son serviteur
(Et) qui marche ténébreusement, sans un rayon de lumière,
Qu'il se confie au nom de Yahwé et s'appuie sur son Dieu.
11. Voici, vous êtes tous des incendiaires, allumeurs d'étincelles;
Marchez (donc) dans la flamme de votre feu, dans les étincelles que vous avez allumées;
Cela vous arrive de ma main; vous serez couchés dans la douleur.

Aux versets XLIX, 1-4, le prophète mentionne le don d'éloquence qui lui a été accordé par Yahwé en même temps que sa protection efficace, mais que malgré cette faveur il a souvent désespéré de réussir dans sa difficile mission. Il revient ici à ce souvenir en précisant davantage les circonstances au

milieu desquelles sa vocation s'est évoluée. Il s'était fait une spécialité de satisfaire au désir de ceux qui voulaient entendre la parole divine. En agissant ainsi, il a certainement pris pour modèle le prophète Ézéchiel, qui avait l'habitude de prêcher dans les assemblées privées (Ézéchiel, VIII), surtout en tirant la morale de l'ancienne histoire biblique (*ibidem*, XIV, XX). Tous les matins il recevait l'inspiration nécessaire pour accomplir sa tâche d'instituteur. Maintenant Yahwé, en lui envoyant son esprit, l'a formellement chargé de la grande mission qu'il est en voie d'accomplir de bon cœur malgré les brutalités de tout genre qu'il a essuyées de la part de ses auditeurs sans se révolter. Il a tout supporté : coups, giffles, injures et crachats, rien n'a pu le faire dévier de sa vocation, et fort de la protection divine, il provoque même ses adversaires à l'accuser devant une cour de justice, sachant qu'ils n'oseront pas s'y présenter. Cette prémisse lui fournit l'occasion d'une part à encourager les fidèles qui souffrent comme lui à compter avec certitude sur le secours de Yahwé, d'autre part à avertir les ennemis de sa mission qu'ils seront eux-mêmes l'instrument de leur perte inévitable.

On ne saurait se méprendre sur la nature du morceau que nous venons d'analyser. Le prophète, qui représente le groupe du vrai Israël (XLIX, 3), est un des disciples, למודים, de Yahwé ; cf. למודי יהוה, LIV, 13, et non un docteur de la Loi du genre des chefs d'écoles pharisiens. Ces docteurs n'étaient jamais personnellement exposés aux brutalités grossières qui sont spécialisées au verset 6 ; ceux qui n'aimaient pas tel ou tel professeur s'en allaient chercher l'instruction chez un autre, mais n'avaient aucun intérêt à le maltraiter. Les prophètes au contraire étaient continuellement en butte aux attaques personnelles de la part de leurs ennemis qui ameutaient le peuple contre eux. M. Duhm a confondu à tort ces deux états qui ne se ressemblent guère. La violente séparation qu'il opère entre le verset 9 et les versets 10-11 qui seraient une interpolation du rédacteur, ne repose sur rien. Isaïe II pouvait supporter avec calme les insultes personnelles, mais il aurait failli à sa mission prophétique s'il avait usé de douceur envers les impies incorrigibles. Pour apprécier d'ail-

leurs la valeur de cet argument mis en avant par M. Duhm, il suffit de comparer entre autres Matthieu, xxv, 41, qui est incomparablement plus dur que notre verset 11.

### LII, 13-LIII, 12.

Nous abordons maintenant la principale description du *'Ebed Yahwé* qui est l'objet particulier de cette étude. La description en cause comprend les trois derniers versets du chapitre LII et tout le chapitre LIII. Cette division incorrecte, jointe à certaines autres circonstances qui seront signalées plus loin, a égaré la plupart des exégètes modernes qui ont cherché dans cette dernière pièce des sujets différents de ceux qui figurent dans la première. Pour bien pénétrer la pensée du poète, il est indispensable d'établir d'abord un texte correct, et comme l'état de conservation de notre poème laisse beaucoup à désirer, il me semble utile de lui consacrer une analyse assez détaillée.

LXII, verset 13. ישכיל. Le verbe השכיל, « être intelligent », est souvent synonyme de הצליח, « réussir » (Josué, I, 7; II Rois, XVIII, 7), avec la nuance que le succès obtenu est la conséquence d'intelligence et de sagesse, et l'expression בדעתו (L, 11) montre que le serviteur de Yahwé a fait usage de ces qualités (Dill.). M. Duhm, prétextant que le verbe השכיל n'a pas d'emploi dans la suite, le retire arbitrairement du texte; cependant, pour arriver à un rang, il faut d'abord réussir dans ses entreprises.

Verset 14. Au lieu de עליך, il faut lire avec le Targum et la Pešîṭa עליו, en conformité avec les suffixes suivants qui sont ceux de la 3[e] personne, singulier. Ces derniers ont été changés à tort par les Septante en ceux de la 2[e] personne afin de les mettre d'accord avec עליך, mais par cela même ils attestent qu'ils n'ont rien compris au sens de ce poème.— Il est évident que la formule comparative כאשר — כן n'offre aucun sens raisonnable. Dillmann traduit כן par « telle-

ment », et voit dans cet hémistiche une phrase parenthétique. M. Duhm suppose quelque interpolation ou quelque perte qu'il n'a pas soin de définir. Toute incohérence disparaît quand on corrige כֵן en כִּי; cette particule revient au verset suivant. — מִשְׁחַת, mieux מָשְׁחַתִּי.

Verset 15. כן répond naturellement à כאשר du verset précédent; mais que signifie יזה גוים רבים? La version christologique à peu près commune à la Pešîṭa et à la Vulgate הנא מדכא עממא סגיאא, « Iste asperget gentes multas » (cf. Hébreux, IX, 7-14), sans valeur intrinsèque, semble confirmer la leçon massorétique יזה. Les Septante ont lu כן יתהו גוים רבים עליו ou כן יתמהו = Οὕτως θαυμάσονται ἔθνη πολλὰ ἐπ' αὐτῷ, « ainsi s'étonneront de lui beaucoup de peuples », phrase dont, contrairement à la Massore, la particule עליו fait partie. Le fait que le verbe תהה n'est usité qu'en araméen, ne serait pas une objection irréfragable; תמה a l'avantage de se présenter plusieurs fois dans la Bible, mais ni l'un ni l'autre de ces verbes n'exprime l'idée d'admiration qu'exige le contexte. En raison de cette difficulté et étant donnée la nécessité de rattacher עליו à la phrase suivante, il me paraît plus simple de lire ידה(ו) גוים רבים, « les grands peuples le loueront », au lieu de יזה, dont le sens de « faire tressaillir ou sursauter » (aufspringen machen) est bien peu vraisemblable. Cette lecture se recommande fortement par le parallélisme avec שממו עליו רבים où רבים est également le sujet du verbe, point déjà observé par les Septante. La proposition suivante : עליו יקפצו מלכים פיהם, donne lieu à une difficulté de fait. Le mutisme absolu des rois à la vue du serviteur de Yahwé, glorifié et admiré par tant de peuples, n'est pas possible. Comment n'ont-ils pas eu la curiosité, sinon de le connaître personnellement, du moins d'en connaître l'histoire? Si le poète avait pu imaginer une pareille indifférence, il aurait enlevé lui-même toute base à la mission de son héros qui consiste précisément à instruire et à éclairer les peuples les plus éloignés (XLII, 4; XLIX, 6). Et qui ne voit pas que l'accumulation des verbes « s'étonner, faire tressauter, fermer la bouche » sans

autre manifestation plus active est au fond un verbiage indigne de notre auteur? La chose me paraît jugée : le poète a dû vouloir au contraire que les peuples et les rois parlassent beaucoup de l'élu de Yahwé et d'une manière conforme aux circonstances solennelles de sa glorification. Donc, il faut comprendre par יקפצו פיהם non l'idée du silence absolu, de la perplexité causée par l'apparition de l'inconnu, mais la cessation subite de paroles de blasphème et de mépris. Dans les deux passages bibliques qui la présentent, la locution קפץ פה a pour sujet עולה (= עלתה), « iniquité » (Job, v, 16; Psaumes, cvii, 42). Cette explication, strictement philologique, de יקפצו פיהם, confirme la correction ידה(ו) pour יזה, et établit un beau parallélisme entre les deux expressions. Car il va de soi que, à moins d'être aveuglé par une haine indéracinable, ce qui n'est nullement le cas des peuples et des rois déstinés à rendre hommage au serviteur de Yahwé (xlix, 7), la cessation des injures serait insuffisante si elle ne se complétait pas par l'aveu sincère de l'erreur commise et par un épanchement d'éloges sur le caractère du héros et la reconnaissance de son triomphe décisif. Outre cela, nous tranchons d'une manière définitive la question de savoir quels sont ceux qui prononcent le *mea culpa* de liii, 1-12; ce ne peuvent pas être les Israélites récalcitrants dont il n'est pas fait mention aux versets 14-15, mais uniquement les peuples et les rois, ou, plus exactement, les rois parlant au nom de leurs peuples. Nous reprendrons du reste ce sujet en commentant l'ensemble du poème. — La fin du verset veut dire que les rois ont vu et reconnu des choses dépassant toutes les merveilles qu'on leur racontait auparavant, mais cela n'implique pas la pensée qu'ils n'avaient jusqu'alors aucune connaissance du serviteur de Dieu (Dillmann; pour M. Duhm c'est même *selbsverständlich*). Le héros lui-même avait annoncé sa mission aux îles les plus lointaines; ce n'est, je l'accorde, qu'une figure poétique, il ne pouvait donc pas se contredire dans la scène de son triomphe qui couronnait son œuvre. La fiction poétique a, elle aussi, sa logique intransigeante qu'il devait respecter d'autant plus que, même dans l'horizon étroit des pays avoisinant la Palestine, il

y avait assez de peuples et de rois qui étaient familiers avec les prophètes de Yahwé (II Rois, III, 12; V, 3-4; VI, 12; Jérémie, XXVII, 2-3; XLI, 5). En un mot, notre poète suppose que les païens connaissent l'histoire du serviteur de Dieu, mais seulement la partie initiale, la période de son avilissement dont ils étaient en partie les facteurs inconscients. Sa gloire imprévue les stupéfie, mais ils finissent par s'en rendre compte lorsque le but de sa mission se fait clair dans leur âme.

LIII, verset 1. L'embarras causé par ce verset aux exégètes modernes est des plus curieux. Dillmann écrit :

« Avec LIII, 1, le sujet parlant change; un discours à « Nous » se continue jusqu'au verset 6. Par « Nous » on ne peut pas comprendre les peuples (LII, 15) parce que LII, 15 *b* serait annulé par LIII, 1 *a*; le « serviteur » ne peut pas être celui qui parle, parce qu'il y est parlé de lui à la 3e personne, mais les parleurs ne peuvent être non plus le prophète ni les prophètes, parce qu'alors on devrait admettre qu'au verset 1 lui ou eux parlent en leur propre nom et dans 2-6 au nom du peuple, voire que ces derniers versets sont prononcés par les païens. Mais un tel changement dans la conception du « Nous » n'est nullement indiqué, et Romains, x, 16, ne prouve rien ici. Les parleurs ne peuvent être que les nationaux du Serviteur, parce que ceux-là seuls avaient eu une שמועה sur son compte, et parce que, outre מפשע עמי (8), l'expression הפגיע בו את עון כלנו (6) décide pour cela. Car la pensée qu'Israël expie les péchés des païens ou doit souffrir de ce que les païens se sont rendus coupables, serait inouïe dans l'Ancien Testament et en soi inconcevable (voir, au contraire, XLII, 24 et suiv.; XLIII, 27 et suiv.; XLVII, 6; L, 1, et d'autre part XLII, 13; XLIX, 25 et suiv.; LI, 5; XXIII, etc.). En effet, c'est, ainsi que les versets 3-6 sont clairement un discours de repentir et d'accusation personnelle, prononcé à la vue de l'exaltation du Serviteur; un discours continu qui a cependant une coupure entre les versets 3 et 4, c'est-à-dire en deux strophes. Ainsi, au lieu des païens qui n'avaient aucune connaissance de la victoire du Serviteur, se présentent maintenant les Israélites, qui en avaient la connaissance, mais non la foi. »

En conséquence de cette exposition, Dillmann traduit de la manière suivante le verset 1, qu'il met dans la bouche du peuple repenti de l'avenir (« Reuevoll bekennt das künftige Volk ») :

« Qui a cru à notre avis (= l'avis donné par le prophète relativement à la haute destination et à l'exaltation finale du serviteur de Dieu), et le bras de Yahwé — sur qui a-t-il été révélé ? »

En d'autres mots, personne n'a cru à la mission du Serviteur ni reconnu comme tel le merveilleux bras de Yahwé qui en préparait la victoire ; tout cela par suite de leur manque de foi.

On le voit, d'après Dillmann, le verset 1, comme le reste du discours, est prononcé par les Israélites futurs et en faveur du serviteur de Yahwé qui est également un personnage du lointain avenir.

M. Duhm trouve dans ce verset un sens différent. Le poète tient à expliquer ce que deviendra le Serviteur, car l'hommage des peuples et des rois n'est qu'un moyen d'indiquer le changement de l'abaissement inconnu du serviteur de Dieu en une gloire qui remplira le monde. Pendant qu'il se prépare à révéler ce qui n'a jamais été raconté, le poète s'écrie : « Qui croit à notre révélation ! » Ce qu'il veut dire est presque incroyable, ne peut réellement être cru que par ceux à qui la puissance miraculeuse de Yahwé s'est révélée, qui possèdent la faculté du voir et de l'entendre prophétiques !

Nous laissons au lecteur le soin d'apprécier cette interprétation superfine. En supprimant notre incrédulité, nous aurons du moins l'avantage d'échapper de la part de M. Duhm à l'apostrophe anéantissante : « Il faut être moi pour me comprendre ! » Nous nous astreignons donc à faire remarquer : 1° que le suffixe pluriel de לִשְׁמוּעָתֵנוּ ne peut se rapporter à un singulier, au poète. Des trois exemples qu'il cite pour justifier cet emploi, deux (Job, VI, 27 ; XV, 9 et suiv.) sont des pluriels on ne peut plus authentiques, et le troisième (*ibidem*, XVIII, 2-3), s'il n'est pas corrompu, vient d'un autre contexte où le pluriel était en situation ; 2° que, comme son synonyme חָשַׂף, le verbe נִגְלָה, se rattachant à זְרוֹעַ, ne saurait exprimer

une révélation prophétique, mais exclusivement une manifestation matérielle de puissance, notamment de puissance de secours aux bons et de châtiment aux méchants. Cette interprétation est corroborée par le complément indirect על qui donne à גלה la signification de « mettre à nu, dévoiler » (Lamentations, II, 14; IV, 22), tandis que pour la connaissance de ce qui n'existe pas encore, comme la révélation prophétique, il faut גלה אל ou גלה ל. En tout état de cause, le verset 1 doit être autre chose qu'une exclamation du poète.

Dans les vues de Dillmann exposées plus haut et qui met cette exclamation dans la bouche de l'Israël amendé, les objections qu'on vient de lire disparaissent entièrement, mais elle donne lieu à des difficultés non moins graves quoique d'un autre ordre d'idées. Elle suppose d'abord que l'Israël futur persisterait dans son incrédulité jusqu'à la glorification imprévue du Serviteur. Or, s'il y a une conviction commune à tous les prophètes hébreux, c'est bien celle que le retour de l'exil marquera la fin de toutes les iniquités d'Israël. Isaïe II a lui-même cultivé cette croyance avec prédilection dans ses discours (XL, 2; XLII, 1-4; XLIV, 22; XLV, 25; LX, 21; LXI, 3, 6, 9; LXII, 12). Ensuite, elle a l'énorme défaut de laisser planer le plus grand mystère sur la personne du héros unique du drame futur. Comment imaginer que, s'il s'agissait d'un événement de date ultérieure, le poète ait oublié de donner quelques renseignements précis sur l'origine d'un tel personnage? Ceux qu'on trouve au verset 2 sont tellement vagues qu'ils font plutôt stimuler que satisfaire notre curiosité. Les prophètes ne font ordinairement pas mystère des personnages qu'ils veulent distinguer (I Rois, XIII, 2; Isaïe, XI, 1; Zacharie, III, 8; IV, 9; VI, 12-13). L'interprétation de Dillmann doit donc être aussi écartée.

La seule solution possible est celle que le lecteur a déjà entrevue à la suite des raisons que j'ai données aux versets précédents de la nécessité inévitable pour le poète de ne point laisser les peuples et les rois, c'est-à-dire les païens, stupéfiés dans un mutisme stupide et absolu, mais, au contraire, de leur faire faire l'aveu sincère de leur méprise sur la valeur du Serviteur et l'attestation solennelle de sa glorification. La personnalité

du Serviteur se reconnaît au premier aspect. Il n'est ni une seule individualité ni une collectivité idéales et futures, mais le vrai Israël présent, celui que le prophète incarne complètement et dont la glorification commencera aussitôt après son retour dans la patrie. La nouvelle du glorieux rétablissement de l'état judéen par une poignée d'anciens captifs, grâce au secours de Yahwé, se répand partout (XL, 5; XLVIII, 20), les païens ont de la peine à y ajouter foi, mais convaincus *de visu*, après une stupéfaction momentanée, ils sont obligés d'en reconnaître la réalité. Alors ils s'écrient: « Qui pouvait croire à la nouvelle qui nous est parvenue! Et sur qui le bras de Yahwé s'est-il manifesté ! » C'est-à-dire: Qui aurait pensé que la puissance protectrice de Yahwé eût soutenu aussi efficacement une nation infime et méprisée qui semblait vouée à une dissolution prochaine et inévitable.

Verset 2. Commencement de l'histoire du Serviteur racontée par les païens. — יונק, ailleurs יונקת (Job, VIII, 16; XV, 30), « jeune pousse ». Tous les commentateurs admettent la leçon reçue לְפָנָיו, « devant lui », qui était déjà dans le texte des Septante; il y a cependant des raisons pour en douter. On rapporte d'ordinaire le suffixe à Yahwé, mentionné au verset précédent, mais une plante qui pousse sous les yeux de Yahwé devait par cela même être vigoureuse et belle; la misère d'une créature est, d'après la conception biblique, l'effet de ce que Yahwé a détourné sa face et n'a pas voulu la regarder. La lecture לְפָנֵינוּ, « devant nous », devant ceux qui parlent, remédierait bien à cet inconvénient, mais pendant que כיונק forme parallélisme avec וכשרש du membre de phrase suivant, ni לפניו ni לְפנינו ne peuvent s'aligner avec מארץ ציה. On est donc obligé de supposer que le poète avait écrit ויעל כיונק מכפם, « il s'éleva comme une pousse du milieu de pierres » (מכפם == מבין כפם), ce qui parfait le parallélisme attendu. L'image de la plante qui sort d'entre les pierres se constate aussi dans Job, VIII, 17. — Plusieurs exégètes rattachent ונראהו aux mots précédents: « Il n'a ni forme ni beauté pour que nous le regardions »; cependant, pour bien connaître la

laideur et les infirmités d'une personne, il faut d'abord la voir et regarder avec attention. De plus, dans ce cas, la première moitié du distique deviendrait trop longue et la seconde trop courte, sans ajouter de l'énergie à la phrase. Conservons donc la division massorétique, mais, pour satisfaire en même temps aux exigences de la grammaire et du sens, lisons les deux verbes avec le ו conversif parallèlement au verbe précédent ויעל. Toute l'action est au passé, et cette circonstance qui met le troisième verbe en relation d'effet à cause avec ולא מראה, « nous l'avons regardé et nous avons vu qu'il était laid (mot à « mot : une non-beauté »), alors nous l'avons... », oblige à chercher un verbe qui désigne le contraire de חמד, « désirer, affectionner », qu'offre la forme reçue ונחמדהו, acceptée aussi par les Septante, et à donner la préférence à la leçon supposée par le ונדגלניהי de la Pešitta, savoir ונחסדהו, « et nous l'avons détesté », de חסד, « avoir en abomination, en horreur, détester ».

Verset 3. La leçon générale נבזה me semble douteuse par cette raison que le poète n'aurait pas employé sans aucune utilité deux fois le même mot dans ce verset. De plus, on s'attend à une expression indiquant au moins sommairement les violences matérielles que le Serviteur, à l'instar du prophète (L, 6), subit de la part des hommes et dont il est question plus loin (7-9). J'incline donc à lire נכאה, « frappé » (Ézéchiel, XIII, 22; Psaumes, CIX, 16), idée qui est bien complétée par וחדל אישים, « et évité par les hommes », c'est-à-dire : Il est injustement frappé, et cependant personne ne vient à son secours. — וכמסתר פנים ממנו, mot à mot : « Comme un détournement de face de lui », c'est-à-dire comme quelqu'un devant lequel on se cache la figure afin de ne point s'apitoyer sur son sort; c'est le sens vrai de הסתר פנים quand il ne s'agit pas d'un mouvement de respect extraordinaire (Exode, III, 6); jamais cette locution n'exprime l'idée de répugnance qui se rattache aux maladies cutanées comme la lèpre (Dillm., Duhm); le qualificatif suivant, נבזה, serait dans ce cas usité très mal à propos, et il faudrait טמא ou נמאס (LIV, 6; Job, VII, 5). — ולא חשבנהו, non « et nous ne le comptions pas

(« und den wir nicht rechneten », Duhm) comme un de nous », d'après Job, XIX, 16, 19, car chez aucune nation les malades incurables, sans exception des lépreux, ne sont reniés comme les étrangers; Job parle de sa propre famille et de ses anciens esclaves; les versets 7-9 montrent d'ailleurs qu'on s'occupait même trop de lui. M. Duhm dit avec raison que cette description est tellement saturée de réalités, tellement dépourvue du brouillard idéaliste dont on la couvre, que le mieux sera de la prendre comme une simple histoire, mais il a tort d'ajouter : « Bien qu'elle aussi devienne pour nous une énigme. » Non, l'énigme ne se présente que par suite de son explication plus que bizarre qui entend par « nous » le poète et ses compatriotes. D'après cette singulière psychologie, le poète lui aussi avait méconnu le Serviteur méprisé aussi longtemps que la שמועה ne lui en avait pas révélé l'importance et l'avenir (« auch der Dichter hat ihn verkannt, solange ihm noch nicht durch die שמועה die Bedeutung und die Zukunft des Verachteten aufgeschlossen war »). Le poète n'est pas responsable de l'incohérence que certains critiques tiennent à lui attribuer. « Nous » représente exclusivement les païens, et « lui » non moins exclusivement le petit groupe des rapatriés dont le poète est la plus haute incarnation.

Verset 4. Aveu de l'erreur commise. La maladie et les douleurs dont nous avons vu souffrir le Serviteur étaient en réalité celles que nous aurions dû supporter nous-mêmes, tandis que nous voyions en lui un homme justement blessé, frappé et torturé par Élohîm, c'est-à-dire un criminel endurci qui a mérité le châtiment le plus atroce. נָגוּעַ מכה אלֹהים ומענה est une construction élégante pour נְגוּעַ מכה ומענה אלֹהים. Le participe *qal* נָגוּעַ signifie toujours « frappé, blessé », et nullement « lépreux » dont l'expression euphémique serait מְנֻגָּע.

Verset 5. Développement du début de la proposition précédente, dont il explique la mise en œuvre et la conséquence pour les exemptés. La transmission des péchés des coupables sur l'innocent a eu pour la victime un effet foudroyant : il fut comme quelqu'un qui a le corps transpercé par une épée

(מחלל) et les membres broyés (מדכא) par une massue. Quant aux coupables, ses souffrances les ont délivrés du châtiment que leur auraient valu leur longue quiétude et leur insouciance (שלום ; cf. Psaumes, LXXIII, 3), et guéris (נרפא לנו) de plaies visibles qui allaient bientôt se former dans leurs corps en expiation de leurs crimes.

Verset 6. כלנו, « nous tous », peuples et rois (LII, 15) ; les premiers ont erré comme des brebis mal surveillées, les seconds s'en sont allés chacun de son côté sans administrer la justice avec désintéressement, et Yahwé a fait expier au Serviteur les péchés que nous avons tous commis dans cet état d'anarchie. La métaphore des pasteurs intéressés revient dans LVI, 11.

Verset 7. Pendant le temps de désordre, le serviteur a été maltraité et violenté (נגש), bien qu'il fût toujours soumis (נענה ; cf. Exode, x, 3) et n'eût jamais protesté. Il ressembla alors au menu bétail qu'on égorge ou dépouille à volonté. Le second ולא יפתח פיו étant superflu peut être supprimé (Duhm). Il n'y a aucune raison de faire intervenir Dieu dans ce verset comme le pense Dillmann ; ce sont toujours les mêmes personnes qui parlent.

Verset 8. Par suite des multiples peines dont il a été affligé, il a été enlevé, non au ciel comme Élie (Duhm), mais par la mort. Pour עצר, « presse, serrement, abondance », comparez מעצר רעה ויגון (Psaumes, CVII, 39), dont les divers termes spécifient la valeur particulière de משפט dans notre passage. — A peine décédé, personne ne parlait plus de sa vie, c'est-à-dire de ce qu'il avait supporté durant sa vie pour qu'il fût ainsi retranché du monde. — דור, au propre « génération, époque », forme dans Isaïe, XXXVIII, 12, avec חיים un parallélisme encore plus étroit que dans ce verset, et il est très vraisemblable que notre poète n'a fait que varier son modèle. — Suit l'énonciation capitale émise par les rois : « C'est par le crime de mon peuple que le Serviteur a été frappé à mort. » Lire avec les Septante נֻגַּע למות au lieu du massorétique נֶגַע למו, qui ne cadre pas avec le contexte. Pour נגע, exempt de

toute conception de lèpre qu'y cherche M. Duhm, voyez Psaumes, LXXIII, 5.

Verset 9. La mort même n'a pas mis fin aux avanies du martyr. Le peuple, cruel et rancunier, lui a donné une sépulture déshonorante, au milieu de criminels de droit commun du temps, impies et malfaiteurs (עֹשֵׂי רָע pour עשיר), bien qu'il ne fût jamais convaincu d'un acte de violence, voire seulement d'une parole qui ne fût strictement conforme à la vérité (ואין מרמה בפיו). La première partie de la biographie du Serviteur s'étendant depuis sa naissance jusqu'à sa mort, son enterrement ignominieux finit avec ce verset hautement pathétique.

Verset 10. Récit de la tournure favorable amenée par Yahwé pour la gloire du Serviteur. La première proposition présente quelque obscurité. Dillmann, qui y voit une sorte de résumé de 2-9, traduit : « Mais il plut à Yahwé de le broyer irrémédiablement » (mot à mot : Yahwé voulut le broyer, le rendit malade, ויהוה חפץ דכאו החלי), mais la suite commencerait alors par la phrase conditionnelle suivante : « Si son âme (l'âme du Serviteur) posait[1] un sacrifice de culpabilité, il aurait vu de la semence (= de la postérité, vécu longtemps, etc. » (« aber Yahwe gefiel es ihn unheilbar zu zermalmen ; wenn einsetzen würde ein Schuldopfer seine Seele, so sollte er Samen sehen, lange leben, u. s. w. »). Une phrase pareille ne brille pas, on le voit aisément, par une conception bien claire. Comment Yahwé peut-il trouver du plaisir à faire expier à un homme les péchés des autres sans être sûr d'avance que celui-ci consente à servir de victime expiatoire ? Puis, l'idée d'une substitution volontaire ne réside pas dans l'expression אם תשים אשם נפשו, il faut quelque chose comme אם ישים (ou כאשם) אשם נפשו. Enfin, un homme mort et enterré ne pourrait réaliser le bonheur d'avoir une nombreuse postérité et de vivre longtemps sans sortir sain et sauf du tombeau ; or, de cette résurrection miraculeuse qui est le point de départ de la nouvelle ère, notre verset ne contiendrait pas la plus petite mention ;

1. C'est la traduction la plus approximative de *einsetzen*.

est-ce bien imaginable? Il faut donc que cette idée s'y trouve au début même du verset. M. Duhm s'est parfaitement rendu compte de cette nécessité inéluctable. Malheureusement, il admet des corrections violentes et injustifiables. La phrase, restituée en partie d'après les Septante (βουλέται καταρίσαι αὐτόν), serait ainsi conçue après avoir joint les quatre mots de la fin au verset suivant : ויהוה חפץ זכהו החלים שיבו משא נפשו יראה (σπέρμα μακρόβιον) זרע ארך ימים, « mais il plut à Yahwé de le purifier, de rendre à la santé sa vieillesse; il verra le désir de son âme, semence de longue vie » (« doch Yahwe gefiels ihn zu reinigen, gesunden zu lassen sein Alter, die Lust seiner Seele wird er sehen Samen lang von Leben »). Avec un système de correction aussi radical, on peut aller bien loin. Les incorrections de langage et de sens y foisonnent d'ailleurs. Le verbe זכה ne signifie jamais « purifier d'une maladie impure comme la lèpre; la vieillesse, שיב ou שיבה, n'a rien à voir ici et ne peut servir d'objet à החלים; משא נפש peut s'appliquer aux enfants qu'on a, ou à un objet à recevoir d'un autre, non à une postérité; enfin, זרע ארך ימים n'est pas hébreu; il faut זרע עד עולם. Ces bouleversements arbitraires ne mènent donc à rien de satisfaisant. En fait, le texte massorétique ne demande que deux légères modifications, savoir la lecture החפץ pour חפץ et le complément de החלי en החלימו. L'essence de l'expression יהוה החפץ דכאו החלימו se trouve dans יהוה החפץ שלום עבדו (Psaumes, XXXV, 27), où שלום rappelle aussi le שלומנו du verset 5 et contient l'idée de santé qu'exprime le verbe החלים, car le עבד dont il s'agit dans le premier passage est également un homme malade (cf. *ibidem*, 13-15). L'ensemble ne laisse rien à désirer : « Cependant Yahwé qui voulut le broyer lui rendit la santé; si son âme apporte (ישיב pour ישים) un sacrifice de culpabilité (pour se faire pardonner quelque péché commis à son insu), il verra de la postérité, vivra longtemps, et le désir de Yahwé (la conversion des païens) réussira par sa main. »

Verset 11. Lorsque le Serviteur verra le résultat de ses travaux pénibles (מעמל ידו), il sera satisfait (ישבע, mot à mot :

« il sera rassasié »). Par sa connaissance (בדעתו), c'est-à-dire volontairement et en connaissance de cause, le Serviteur de Yahwé (lire עבדו pour עבדי) réussira à amener à la justice (יצדיק צדק au lieu de יצדיק צדיק), à la vraie religion, les multitudes païennes (לרבים), après avoir eu le mérite de se charger de leurs péchés (ועונתם הוא יסבל). Comme on voit, ce verset, sauf deux changements de ponctuation insignifiants, est loin d'exiger les bouleversements opérés par M. Duhm. La phrase qu'il construit, en partie au moyen des Septante, est une composition pleine de germanismes et d'une anémie glaciale : וחפץ יהוה בידו· | יחלץ מעמל נפשו, | יראה אור, ישבע | מרעתו יצדיקו | צחק עבדי לרבים ועונתם הוא יסבל « et l'affaire de Yahwé est dans sa main, il sauve de peine son âme, il lui fait voir la lumière, la rassasie, de son mal il la justifie. Une risée est mon (?) serviteur pour plusieurs, cependant il se chargea de leurs péchés » (« und Yahves Anliegen ist in seiner Hand, Er rettet von Mühsal seine Seele, Lässt sie sehen das Licht, satt werden, Von seinem Uebel spricht er ihn gerecht, Ein Spott ist mein Knecht den Vielen, Doch ihre Sünden lud er auf »). Outre la proposition initiale et atrophiée qui est postée là sans rime ni raison, on nous régale des barbarismes הצדיק מרעה· הראה אור· חלץ מעמל, et à cet ensemble incohérent, prononcé par des tiers, est attaché par un cheveu un distique d'une nature différente et mis dans la bouche de Yahwé ! Cette singulière exégèse repose par-dessus le marché sur la base que la plus grande partie de la description se rapporte au sort du Serviteur après sa glorification, base dont la fallacité a déjà été reconnue par Dillmann.

Verset 12. La leçon reçue, אחלק, rend indubitable que, d'après les Massorètes, c'est Yahwé qui parle. Ce serait un résumé succinct du sujet général de la description précédente. Je pense toutefois que l'intervention d'une parole directe de Yahwé nuit plutôt à la force de la conclusion. Que Yahwé réserve un splendide avenir à son Serviteur si éprouvé, cela va de soi ; l'important est que les anciens bourreaux de l'innocente victime reconnaissent d'une manière solennelle que sa glorification est la récompense méritée de ses humiliations et

de son sacrifice sublime. En acceptant des Septante le seul mot *κληρονομήσει*, qui suppose la leçon ינחל au lieu de אחלק, on élimine en même temps la répétition du verbe חלק dans les deux phrases consécutives. Après ינחל לו on peut facilement sous-entendre נחלה ou חלקו. L'expression יחלק שלל ne peut avoir dans ce contexte que le sens spiritualisé de « être glorieux » (Proverbes, XVI, 17). Par les רבים et les עצומים au milieu desquels le Serviteur aura sa place d'honneur, le poète entend naturellement les masses païennes qu'il a réussi à gagner au culte du vrai Dieu. Ce qui suit développe l'idée de la particule לכן et résume en deux parallèles antithétiques toute l'œuvre du Serviteur, son abnégation jusqu'à la mort, sa réputation ignominieuse pour le salut des multitudes dont il a voulu être l'intermédiaire (יפגיע) auprès de Dieu. Ce dernier trait, dont le poète n'a pas parlé jusqu'ici, complète dignement ce tableau grandiose et unique dans les littératures du monde.

### TRADUCTION

LII, 13. Voici, mon serviteur réussira,
Il deviendra haut, élevé et très exalté.
14. Autant les multitudes se montrèrent stupéfiées sur son compte,
Parce que sa forme était la plus laide de celles des hommes,
Et sa figure la plus détestable que puissent avoir les fils d'Adam,
15. Autant le loueront (plus tard) les multitudes des peuples.
A son sujet les rois (railleurs) fermeront leur bouche,
Car ils verront ce qui ne leur avait jamais été raconté,
Et ils se feront une conviction de ce qu'ils n'avaient jamais entendu.
LIII, 1. (Ils diront :) Qui aurait cru à la nouvelle que nous venons d'entendre?
Et sur qui le bras de Yahwé s'est-il manifesté!
2. Il (le Serviteur) s'éleva (péniblement) comme une jeune plante (qui pousse) entre les rochers,
Et comme (un bourgeon de) racine qui émerge d'un sol aride;
Il n'eut ni forme ni beauté; et le voyant si laid nous le détestâmes.
3. Il fut infirme et abandonné par les hommes,
Un homme de douleur, un client de maladie,

Pareil à quelque chose dont on se détourne[1] la figure,
(Il nous parut) méprisable et nous ne pûmes l'estimer.
4. Mais en réalité, il porta la maladie qui devait nous atteindre,
Il chargea sur lui les douleurs à nous destinées,
Pendant que nous croyions qu'il était frappé, blessé et torturé par Élohim!
5. En fait, il fut transpercé par suite de nos crimes,
Broyé par suite de nos péchés;
La peine de notre santé (imméritée) l'accabla
Et nous fûmes guéris au prix de sa blessure.
6. Nous tous nous errâmes comme des brebis (égarées),
Nous nous tournâmes chacun vers sa propre voie,
Et Yahwé porta à son compte les méfaits de nous tous.
7. Opprimé, bien qu'il fût soumis, il n'ouvrit pas la bouche (pour se plaindre),
Il ressembla à l'agneau qu'on mène à l'abattoir,
A une brebis qui se tait devant ceux qui la tondent.
8. Par suite d'oppression et de tortures il expira;
Quant à ses contemporains, qui d'entre eux (daigna) dire
Qu'il fut violemment retranché de la terre des vivants?
(Oui,) c'est par suite des crimes de mon peuple qu'il fut frappé à mort!
9. Et il (le peuple) plaça son tombeau auprès des criminels,
Son tumulus auprès les malfaiteurs (de droit commun),
Sans qu'il eût commis une iniquité quelconque,
Sans qu'il y eût une fraude dans sa bouche.
10. Mais Yahwé, qui s'était plu à le broyer, lui a rendu la santé.
Si son âme apporte un sacrifice de culpabilité,
Il verra de la postérité, vivra longtemps,
Et le but désiré de Yahwé réussira par sa main.
11. En voyant le résultat de la peine de son âme, il sera satisfait;
Par son savoir, son Serviteur amènera à la justice les multitudes,
Lui qui s'était chargé de porter leurs méfaits.
12. C'est pourquoi il aura son lot au milieu des multitudes
Et sera glorieux auprès des peuples puissants,
Parce qu'il a exposé son âme jusqu'à la mort
Et a été assimilé aux criminels,
Pendant qu'il portait les péchés des multitudes
Et qu'il intercédait pour les criminels.

Après le tableau de l'Israël épuré et reconstitué, le poète s'adresse à la patrie encore en ruines et désolée pour lui annoncer l'arrivée de ses enfants destinés à l'occuper entière-

1. Mot à mot : « cache ».

ment (LIV, 3). Elle n'aura pas à rougir de ses humiliations passées; son restaurateur, Yahwé, sera reconnu comme Dieu de toute la terre (4-5). Son abandon momentané ne se répétera plus (6-10). Elle deviendra la résidence la plus magnifique du monde, où ses enfants, disciples de Yahwé, jouiront d'une prospérité extraordinaire (11-13). La justice étant la base de son existence, elle n'aura rien à craindre d'un accident fâcheux. Celui qui oserait lui chercher querelle, sa chute est infaillible : Yahwé, qui a créé l'artisan qui fabrique divers instruments, est le même qui a créé le destructeur de ces œuvres (14-16). L'épilogue rappelle le ינחל לו de LIII, 12, et, mettant « Serviteurs » au pluriel comme il convient à une époque de vertu générale, insiste sur l'indestructibilité du peuple de Dieu :

Tout instrument forgé contre toi ne réussira pas
Et toute langue qui se lèverait contre toi pour t'accuser, tu la feras condamner ;
Cela est le lot des serviteurs de Yahwé
Et l'effet de la justice que je leur rends, dit Yahwé (17).

La liaison parfaite de la description du Serviteur avec le chapitre LIV a déjà été démontrée par Dillmann; M. Duhm seul la nie et la raison en est claire, puisque, pour lui, les quatre pièces qu'il a choisies parmi celles qui ont trait au Serviteur sont l'œuvre d'un auteur différent d'Isaïe II et ayant vécu longtemps après le retour de Babylone. Pour le profit de la science désintéressée, je tâcherai de condenser partiellement l'explication que ce savant consacre au héros de notre tableau, qu'il envisage comme un seul individu :

« Pour l'intelligence du poème, il est nécessaire de distinguer entre le passé vécu par le poète et ses contemporains et ce qui est dit par lui sur l'avenir du Serviteur de Dieu révélé à lui. Le passé est décrit de manière qu'on est presque obligé d'admettre une base réelle pour la biographie d'un contemporain. Le poète s'appuie assez fortement sur Jérémie et Job, mais ce rapprochement est seulement du genre littéraire. Ces personnages se plaignent de leurs souffrances qu'ils ne considèrent pas comme une expiation des péchés d'autrui. Job, s'il avait connu notre chapitre, aurait sans aucun doute discuté

cette solution. Nous sommes ici devant une énigme historique que nous ne pouvons pas résoudre, d'autant moins que nous sommes incapables de fixer la date de ces chants du *'Ebed Yahwé* qui peuvent même venir de l'époque qui sépare Esdras et les Machabées. Si l'histoire ne nous enseigne rien sur ce personnage, il y en a bien d'autres encore, y compris Amos, Osée, Michée, dont nous ignorons l'histoire, et Isaie II lui-même, dont on ne connaît même pas le nom. Comme le tableau de sa vie, la prophétie relative au sort futur de l'homme de Dieu atteste aussi que nous avons en lui un individu et non une collectivité. Lorsque le Serviteur non seulement revit après sa mort et son enterrement, mais doit aussi avoir des enfants et se réjouir de leur longue vie, cela dépasse les besoins de l'individualisation poétique. Parce que, après avoir souffert la mort dans l'intérêt de Dieu, il n'est pas remplacé par un autre, mais revit personnellement, la preuve est donnée que Dieu ne l'avait pas frappé, tandis que la mort d'un homme de Dieu par suite de la lèpre et sous l'apparence d'impiété ne serait utile à rien, si d'autres prophètes après lui sont heureux et procréent des enfants. L'homme qui attend la résurrection du Serviteur n'a pas besoin de croire à l'immortalité de l'âme et à la résurrection générale, puisqu'il représente le fait comme l'objet d'une révélation particulière; toutefois, bien qu'il ne croie pas les païens capables de rien de pareil, les conditions préliminaires de cette attente devaient déjà se trouver chez son peuple. Involontairement on se rappelle l'addition au livre de Malachias (III, 23-24) annonçant qu'Élie reviendra avant le dernier jour, pour réconcilier les pères avec leurs fils ; que cette addition soit faite très tardivement, en raison de la tâche singulière qui est indiquée pour Élie, elle repose tout de même sur de plus anciennes légendes de ce personnage. Il a déjà été parlé de Job; plusieurs tenaient notoirement Jésus pour Jean-Baptiste ressuscité, pour Élie, pour Jérémie ou pour tout autre prophète ancien, revenu en chair et en os. Même à propos d'Hénoch, il est admis dans les parties les plus récentes de l'apocryphe qui porte ce nom, qu'il vit et agit au milieu des hommes après son enlèvement. Certaines particularités, par exemple le retour de Jérémie, ainsi que des passages comme

xxv, 19; Dan., xii, 3, peuvent remonter directement à notre poème, mais il reste assez de matière pour admettre que notre poète n'a pas créé l'idée entièrement à nouveau; et si l'on attribuait aux ossements du prophète Élisée, depuis longtemps tombés en corruption, le pouvoir de rappeler à la vie n'importe quel mort à la suite d'un contact éventuel, l'idée peut aussi avoir été crue possible au temps du poète qu'un mort enterré peut aussi être ravivé par Dieu et procréer ensuite des enfants. Malgré cela, cette résurrection reste pour le poète le plus grand miracle, qui changera le monde. Pour nous, il est encore plus miraculeux qu'un piétiste, poète et extatique de l'Ancien Testament trace une image qui se réalise après des centaines d'années, quand bien même, en certains traits substantiels, elle reste en arrière de cette réalisation. En ceci se montre la parenté intime de la religion de l'Ancien Testament avec le christianisme, sans doute aussi son infériorité, en tant qu'elle peut concevoir la plus grande idée, mais non pas la réaliser. »

Ce long exposé se termine ainsi qu'il suit :

« Contre notre résultat, savoir que le poète attend la résurrection d'un individu déterminé qui est mort de la lèpre, on ne fera certainement pas valoir que cette attente est trop hardie ou trop aventureuse, pour qu'on puisse l'attribuer à un auteur de l'Ancien Testament : est-ce que la prévision de l'auteur apocalyptique Dan., xii, que le monde se métamorphoserait en trois ans et demi et que beaucoup de morts ressusciteraient est moins hardie? Par contre, on doit peut-être regarder notre poème comme preuve que la doctrine postérieure de le résurrection n'est pas tout à fait une plante étrangère, aussi le poète pense-t-il que les peuples n'ont encore jamais entendu parler du fait qu'il annonce (lii, 15). »

M. Duhm se trompe évidemment sur la nature des objections que pas un de ses lecteurs hébraïsants n'a manqué de lui faire sans avoir eu besoin de les consigner par écrit. La hardiesse et la bizarrerie de l'idée qu'il attribue au poète[1] seront

1. Je crois absolument inutile de commenter longuement l'annonce de la résurrection dans Daniel, xii, 2. La situation seule suffit à l'expliquer L'Apocalypse admet l'écrasement total des fidèles yahwéistes (ככלות

mises sur le compte de sa singulière psychologie hébraïque et produiront tout au plus un étonnement pénible de la part des penseurs sans parti pris. Ce qu'on reprochera au commentateur, c'est : 1° d'avoir fondé tout son système sur la forme נֻגַּע (pour נֶגַע, LIII, 8) qui en soi ne signifie pas nécessairement « être frappé de lèpre » (cf. Psaumes, LXXIII, 5) et qui est expliquée d'avance par le *qâl* נָגוּעַ (5), qui signifie « être frappé, blessé » en général ; 2° d'avoir changé arbitrairement en réalité ce qui, d'après l'expression formelle חשבנהו (5), n'était qu'une supposition dont les auteurs reconnaissent eux-mêmes la fausseté ; 3° d'avoir fermé les yeux sur ce fait que, comme l'attestent les verbes ראו et התבוננו (LII, 15), la résurrection du Serviteur de Dieu s'est faite sous les yeux des peuples et de leurs rois, lesquels ont même assisté à son adolescence chétive et difforme, ce qui ne convient absolument pas à un seul individu, dont la naissance et la mort se passent dans un milieu inconnu même de la plupart de ses propres compatriotes; 4° d'affirmer que le poète *attendait* la résurrection de l'innocent tandis que la forme החלי(מו) ou comme il lit : החלים שֵׁיבו (10) représente l'événement comme une chose passée qui sera complétée par le don d'une longue vie et de nombreux descendants (יראה זרע יאריך ימים).

Telles sont les erreurs matérielles qui motivent les objections irréfutables à l'explication de M. Duhm. La dernière inexactitude que je viens d'énumérer, et contenant l'idée paradoxale que la nouvelle de la résurrection d'un mort dans un coin de la Palestine sera de nature à changer l'état religieux du monde, constitue d'autre part le trait d'union systématique et indispensable pour relier le fond du christianisme à l'idéal de notre poète, qui reste, paraît-il, très en arrière de la réa-

נפץ יד ׳עם קדש) durant trois ans et demi à partir de la profanation du temple (*ibid.*, 7, 11-13) ; la résurrection est donc indispensable pour rétablir le règne de Yahwé dans le monde. En revanche, le fait des résurrections mentionnées dans Matthieu, XXVII, 52-53, constitue un simple motif décoratif destiné à rattacher à tout prix le héros expiré au משיח נגיד de Daniel, IX, 25-26.

lisation évangélique. J'ai signalé plus haut la grande différence des deux tableaux en ce qui concerne les personnages secondaires du cadre. Les dissimilitudes sont encore plus saillantes quand on examine attentivement les deux personnages principaux. Le Serviteur de notre poème est un homme disgracié par une laideur au moins apparente, maladif et voué aux souffrances matérielles et morales de la part de ses contemporains qui voient en lui un réprouvé, maudit de Dieu, et croient bien faire en lui infligeant tous les châtiments imaginables : mépris général, prison, torture, mort violente, sépulture de malfaiteur ; le héros des Évangiles est, au contraire, un jeune homme issu de la famille davidique et en même temps d'origine divine, beau, robuste, salué et adoré dès sa naissance par les anges et les rois d'Orient, faisant la leçon aux maîtres les plus érudits à son entrée à l'école, prêchant en toute liberté en Galilée et à Jérusalem, rencontrant partout une foule enthousiaste et tançant vertement les sectes dominantes jusqu'au jour où, conformément à la décision d'un destin immuable, le pontife et le sénat de Jérusalem, qui ignorent sa vocation et sa nature *extra-humaine*, lui font subir une mort ignominieuse qui n'empêche cependant pas que son corps reçoive une sépulture honorable. Jusqu'ici, il faut avoir des sens singulièrement fins pour apercevoir dans cette *matérialisation factice* de l'ancienne métaphore le moindre trait de ressemblance intrinsèque, car dans le dernier cas, la mort est recherchée par le patient lui-même, qui sait d'avance que ses souffrances ne dureront que l'espace de *quelques heures*. La seule coïncidence notable consiste dans la *résurrection* des deux personnages ; mais sur ce point même les différences sont des plus radicales : le ressuscité *obstinément humain* de notre poète, ne changeant pas de nature, retourne au milieu des hommes, fonde une nombreuse famille et convertit au yahwéisme ses contempteurs et ses bourreaux, venus à résipiscence par suite du miracle ; celui de l'Évangile, après avoir montré les traces de ses blessures à quelques disciples et mangé du poisson et du miel avec eux, monte au ciel en assurant la rémission des péchés et la pratique permanente de miracles à tous ceux qui croiront en sa divinité. Cette ana-

logie, quelque mince qu'elle soit, disparaît tout à fait pour l'école critique moderne qui ne croit pas *in petto* à la réalité de la résurrection de Jésus. Force lui est donc, pour conserver l'unité des deux tableaux, d'imaginer que le poète, quoique n'ayant pas pensé à la résurrection même de Jésus, a du moins *attendu* celle d'une autre victime de l'injustice humaine. Voilà un précurseur à bon marché! Mais, si les critiques récents n'osent pas couper ouvertement tout lien entre les deux Testaments, ni renoncer sincèrement au dogme fondamental du dernier, ils se trouvent dans la situation peu enviable des anges déchus condamnés à être suspendus entre le ciel et la terre. Par bonheur, cela ne les empêche pas de faire de la psychologie. Il y a cependant un point sur lequel le mécréant le plus endurci doit reconnaître la supériorité réelle qu'a la réalisation du christianisme sur le tableau hébraïque du sort du Serviteur de Yahwé. Elle se borne, il est vrai, à la partie pathétique de la description. Depuis dix-neuf cents ans, des millions de Serviteurs de Yahwé sont déclarés indignes de pitié et de justice[1]. Il n'est pas de torture matérielle ou morale qu'on n'invente pour les faire descendre au tombeau; on cherche même à les convaincre qu'ils sont déjà moralement morts depuis le sermon de la montagne. Mais le génie de notre poète veille sur la réalisation complète de la seconde partie de son idéal que la marche inexorable de l'histoire a reportée à l'avenir le plus éloigné. Aux heures les plus sombres, il crie aux martyrs défaillants: « Courage, le Serviteur de Yahwé ne peut pas périr », et, ô miracle! la mort recule et laisse les tortionnaires confus de leurs vilenies et de leur impuissance.

J. HALÉVY.

1. Matthieu, XXI, 33-44; I Rom., IX, 7-8; I Gal., IV, 30; II Thess., I, 8-9; I Jean, II, 22-23; V, 12; Apoc., III, 9.

## Le Deutéronome.

Le cinquième livre du Pentateuque, communément nommé « la seconde loi » ou Deutéronome, se divise en trois parties principales, un prologue, I-XI, des prescriptions législatives, XII-XXVI, un épilogue, XXVI-XXXIV. Les paroles des deux parties extrêmes de teneur historique et parénétique sont mises dans la bouche de Moïse et ont pour but d'exhorter le peuple, qui était campé dans la plaine de Moab et prêt à traverser le Jourdain, à mettre en pratique lesdites lois aussitôt qu'il aura pris possession de la Palestine. Dans l'introduction comme dans l'épilogue, ces lois sont recommandées sous la rubrique « les statuts et les jugements que je vous donne aujourd'hui » (את כל החקים ואת המשפטים אשר אנכי נותן לפניכם היום; cf. IV, 1; V, 31; VI, 1-2; VIII, 1; X, 13; XI, 8, 22; XXVI, 16-17) et résumées sous l'appellation toute courte de « Loi » (I, 5; XXVI, 3, 26) ou de « paroles de l'alliance » (XXIX, 8); leur origine est toutefois formellement ramenée à la législation du mont Horeb plus ancienne d'environ 40 ans (IV, 10-14; XXVIII, 69). Si on se tient à ce témoignage explicite, le Deutéronome serait postérieur à la législation du Lévitique, qui se proclame représenter en gros celle du Sinaï, mais c'est précisément sur ce point que l'école critique moderne se montre intransigeante. En rejetant en bloc les témoignages en cause comme une tentative d'harmonisation faite par le dernier compilateur du Pentateuque, elle regarde le Deutéronome tout entier comme une œuvre antérieure au code sacerdotal et n'ayant de rapport qu'avec les autres parties de ce livre, savoir celles du yahwéiste, de l'élohiste et du livre de l'Alliance. Cette opinion est le plus clairement exposée et défendue par M. le professeur C. H. Cornill dans son *Einleitung in das Alte Testament*, 1896, p. 33-36. Nous nous faisons un devoir de placer nos propres investigations sur la base choisie par ce savant critique. En suivant pas à pas les arguments devenus aujourd'hui la dernière expression de la critique biblique,

nous éviterons l'inconvénient d'avoir délibérément restreint le champ du débat. Non, nous avons conscience que notre pire contradicteur ne nous refusera pas le témoignage que nous n'avons jamais voulu laisser passer le moindre argument favorable à la thèse adverse sans l'avoir sérieusement examiné. Je ne me lasserai pas de répéter que mes études bibliques n'ont qu'un but d'histoire littéraire complètement exempt de toute arrière-pensée théologique. En soi, la date ancienne ou récente de n'importe quel livre de l'Ancien Testament m'est absolument indifférente, je cherche uniquement à me rendre compte des moyens littéraires dont les critiques modernes ont fait usage pour établir la succession chronologique de ces livres. C'est à eux maintenant de prouver l'inanité de mes contestations, mais il serait indigne de notre époque d'arrêter le débat scientifique sous le prétexte qu'il a été soulevé par un mobile ethnique ou religieux; des soupçons de cette nature doivent rester l'apanage exclusif des « sumérologues ».

### PASSAGES COMPARÉS PAR M. CORNILL

Les comparaisons entre les passages parallèles du Deutéronome et les documents dits J et E sont extrêmement nombreuses, mais ici comme fréquemment ailleurs c'est la qualité seule qui importe. Nous regardons comme restant à côté tous les cas, et ils forment l'immense majorité, où les coïncidences confinent à l'identité, car la dépendance du Deutéronome à l'égard des sources précitées est reconnue par tout le monde, même par les théologiens les plus conservateurs. Pour apporter la conviction, il faut nous prouver d'abord que, lorsque le Deutéronome se réfère à la législation antérieure, il n'a jamais pu penser au code sacerdotal; ensuite que la notion des faits ou des objets qui y sont mentionnés lui est parvenue par un canal non lévitique; enfin que le code sacerdotal, comme le Deutéronome à l'égard des documents antérieurs, doit au Deutéronome une foule de termes techniques et d'autres réminiscences caractéristiques qui lui sont propres. Or, tout cela est à peine effleuré dans l'exposé que nous visons. En ce qui con-

cerne le premier point, la référence si claire de XXIV, 8, aux rites relatifs à la lèpre (כאשר צויתם) du Lévitique, XIII-XIV, est arbitrairement écartée sous le prétexte que l'expression est si générale (!) que cette dépendance ne peut être prouvée (*ist im Ausdruck so allgemein dass eine formelle Abhängigkeit von Lev.* XIII *nicht erwiesen werden kann*). Au lieu de nier l'évidence, il aurait été plus conforme au système de déclarer ce passage, comme on a agi au sujet de XIV, 1 et d'autres versets gênants, une addition frauduleuse de la part de quelque rédacteur. Je ne m'explique pas le poids qu'on assigne à la série de parallélismes de fait qui se distinguent par les expressions. Veut-on imposer aux auteurs du Pentateuque un dogmatisme linguistique qu'on ne trouve dans aucune autre littérature? N'étaient-ils donc pas libres de traduire leurs pensées par des tours de phrase conformément à leur inspiration momentanée? Les contradictions mêmes ne doivent étonner personne de la part d'un code que la tradition déclare formellement être postérieur au code sinaïtique; toute nouvelle édition contient ordinairement un certain nombre de modifications plus ou moins radicales comparativement aux éditions plus anciennes. D'après ce que je vois, M. Cornill ne signale dans le Deutéronome primitif que trois ou quatre contradictions rituelles; c'est bien peu, mais fussent-elles plus nombreuses, elles ne tireraient à aucune conséquence, surtout en face de la citation explicite de tout un chapitre du Lévitique relatif à la lèpre et au passage Deut., XXII, 9-11, dont la superposition au Lév., XIX, 19, est généralement reconnue. Que le deutéronomiste et ses diascévastes (I-XI et XXVII-XXXIV) aient préféré suivre plus étroitement les autres écrits anciens plutôt que l'écrit sacerdotal, c'est le résultat d'un choix que nous n'avons qu'à enregistrer et qui peut indiquer tout au plus qu'ils appartenaient à une école prophétique peu enthousiasmée de l'héritage rituel. L'habitude de laisser P à l'arrière-plan dans les choses rituelles a aussi déterminé les diascévastes deutéronomiques, si diascévastes il y a, à se laisser guider de préférence par J E dans les données historiques, sauf naturellement en ce qui concerne les sujets qui ne sont mentionnés que dans P, comme le nombre 12 des explorateurs (I, 23=

Nomb., XIII, 2-17), le nombre 70 des personnes descendues avec Jacob en Égypte (X, 22 = Gen., XLVI, 27; Ex., I, 5), la construction d'une arche de bois (X, 3 = Ex., XXV, 10). Les critiques ne s'aperçoivent pas qu'en prétendant que ces notions pouvaient exister également dans le JE primitif, ils accumulent arbitrairement hypothèse sur hypothèse et rendent tout contrôle impossible. En un mot, l'argumentation du savant susnommé, qui traduit fidèlement les aboutissants de la critique moderne, est impuissante à fournir la moindre preuve que le deutéronomiste a ignoré l'existence du code sacerdotal, si elle n'affirme pas en même temps l'inauthenticité des données qui démontrent le contraire; mais une telle affirmation qui aurait facilement passé il y douze ou quinze ans, rencontrera plus d'obstacles à l'heure qu'il est. Les crâneries de l'époque héroïque ne s'imposant plus; on demande des preuves et l'on sourit devant des prétentions autoritaires.

## LES PARALLÉLISMES SIGNALÉS PAR LA CRITIQUE

Nous venons d'indiquer le peu d'importance qu'on doit attribuer au nombre très restreint de contradictions que les critiques ont signalées entre le Deutéronome et l'écrit sacerdotal ou P. Le moment est venu d'éclairer la conscience du lecteur sur la nature intrinsèque de tous les parallélismes signalés, en suivant l'ordre des chapitres du texte traditionnel[1].

### I, 7-8.

*a*) Après un campement prolongé près du mont Horeb (= Sinaï), Moïse engage les Hébreux à entreprendre la conquête de toute l'étendue du pays que Yahwé avait donné à leurs ancêtres, Abraham, Isaac et Jacob, afin de le transmettre en héritage à leurs descendants. La frontière septen-

1. *Abréviations :* Ex. = Exode; Lév. ou L = Lévitique; Nomb. ou N = Nombres; Deut. ou D = Deutéronome; A = Livre de l'Alliance (Ex., XXI-XXIII).

trionale de cette possession est désignée par les mots עד הנהר הגדול נהר פרת, « jusqu'au grand fleuve, le fleuve Euphrate ». Le narrateur se réfère visiblement à la promesse, faite à Abraham dans la Genèse, XV, 18 (J), où cette désignation est donnée en toutes lettres ; celle de l'Exode, XXIII, 31, ne contient pas les trois derniers mots et montre par cela même sa dépendance du premier passage. Cette concordance avec J est, dit-on, en flagrante opposition avec la délimitation du pays d'après les Nombres, XXXIV, 8 P, où la limite nord va seulement jusqu'au mont Hor, הר ההר, sur la latitude de Hamath sur l'Oronte. Malheureusement, ces fins chercheurs d'antinomies ont simplement oublié que ce dernier passage s'occupe uniquement de la délimitation de la Palestine propre, nommée constamment « pays de Chanaan », dans le but de la distribution de lots de terrains à cette partie des tribus qui n'ont pas préféré s'établir de l'autre côté du Jourdain. L'occupation réelle, נחלה, du sol de la Palestine par Israël qui ne formait qu'une nation peu nombreuse (Deut., VII, 7), n'exclut nullement le droit de possession, ירושה, sur le reste de la Syrie. Que cette frontière idéale ait eu son point de départ sous les règnes de David et de Salomon, personne ne le contredira d'une manière absolu, faute de témoignages plus anciens ; ce qui est certain, c'est que les titres de possessions périmées se conservent encore longtemps dans la tradition officielle. Donc, la contradiction affirmée avec une si grande assurance est purement imaginaire et n'existe absolument pas. J'ai d'ailleurs démontré dans mes études antérieures que la division de la Palestine tracée par le prophète Ézéchiel (XLVII, 15-20) n'est qu'une copie presque verbale du passage précité des Nombres, et nous mettons au défi qui que ce soit de prouver le contraire.

I, 20-24.

*b*) Le récit relatif à l'envoi des explorateurs et à ses suites (21-46) diffère à première vue considérablement de celui qui est relaté dans les Nombres, XIII-XIV. L'auteur de ce passage attribue l'envoi à un ordre de Yahwé (Nomb., XIII, 1-2) ;

le choix fait, Moïse expédie douze hommes avec la recommandation de monter par le côté sud dit le Negeb sur le mont des Amorrhéens, pour reconnaître la qualité du sol et l'état des populations et de leurs établissements (*ibid.* 3-20). Après avoir fait le tour entier de la Palestine (*ibid.*, 21), accompli en 40 jours (*ibid.*, 25), les explorateurs retournèrent au camp de Cadès, en apportant un spécimen magnifique de raisins qu'ils avaient cueillis au Negeb (*ibid.*, 23-25). Leur rapport faisait de grands éloges de la fertilité du pays, mais signalait en même temps la nature gigantesque des habitants et les fortifications imprenables de leurs villes. Se fondant sur ces faits, dix des explorateurs exprimèrent l'avis qu'une guerre avec les gens du pays amènerait infailliblement la destruction totale du peuple. Deux seuls parmi eux partagèrent l'opinion de Moïse qui, comptant avec fermeté sur le secours de Yahwé, voulut qu'on invahît immédiatement le Negeb (*ibid.*, 26-XIV, 10). Dans le Deutéronome le récit appparaît sous une forme très abrégée. Le camp s'étant reposé à Cadès, Moïse, au nom de Yahwé, donne l'ordre de commencer l'attaque contre les Amorrhéens de la montagne. Les Israélites, ne voulant pas se jeter les yeux fermés dans une guerre pleine de périls, font le projet d'envoyer avant tout des explorateurs afin d'avoir des renseignements exacts sur le pays et ses habitants. Le projet ayant été accepté par Moïse qui y voyait plutôt un indice de bonne volonté, les douze explorateurs partirent pour la montagne et en rapportèrent un gros cep de vigne attestant la fertilité du sol. Unanimes sur ce dernier point, ils étaient néanmoins d'avis, sauf les deux désignés ci-dessus, que la guerre était impossible par suite de la force des habitants et les puissantes fortifications derrière lesquelles ils étaient abrités. J'ai dit que les différences entre les deux récits ne sont qu'apparentes. En effet, l'auteur des Nombres poursuivant surtout un but historique, donne de cet événement tous les détails utiles à connaître: les noms des explorateurs, les limites et la durée de l'exploration, et s'il ne dit pas formellement que les Israélites désiraient avoir des nouvelles du pays au moyen d'une exploration préalable, il le fait supposer en assignant leur envoi à un ordre direct de Yahwé, ordre qui ne peut avoir pour but que ce-

lui de tranquilliser les appréhensions du peuple de faire la guerre dans un pays inconnu. L'orateur deutéronomique, dans l'intérêt de son admonestation, relève au contraire ce fait pour dire que, malgré la concession qui leur fut faite, ils refusèrent de marcher et, en se taisant sur la durée et la direction de l'exploration, il ne mentionne que le point terminal de leur marche, savoir leur séjour dans la montagne méridionale où ils ont vu des géants et d'où il ont apporté le cep de vigne. Dans ce résumé il n'y a nulle trace d'une divergence réelle, mais un ton différent nécessité par le désir de l'édification. Comparez entre tant d'autres passages celui du Deut., I, 9-17, qui résume avec des modifications moralisantes tout le chapitre XVIII de l'Exode.

Cette situation si simple devient des plus compliquées sous le microscope des critiques modernes. Munis de leur copie agrandie, les chercheurs sagaces *voient* que le chapitre XIII des Nombres forme un amalgame de tous les documents du Tétrateuque distribués de la manière suivante: Les versets 1-17 *a* (envoi d'une mission pour explorer le pays en général, לחור את הארץ), 21 (parcours du pays entier), 25 (quarante jours d'exploration), 26 *a* (retour à Cadès) et 32 (médisance des explorateurs prétendant que la Palestine dévorait ses habitants, ארץ אכלת יושביה, lesquels étaient tous de haute taille, (אנשי מדות) seraient de P; les deux derniers passages seraient même le résultat d'un remaniement postérieur (Umarbeitung). D'autre part, 17 *b*-19 (recommandation d'atteindre le haut plateau par le Negeb, d'observer la configuration générale du pays, l'état hygiénique et le nombre de la population, la qualité du territoire habité et la nature des établissements), 22 (marche des explorateurs par le Negeb jusqu'à Hébron, séjour des enfants d'ᶜAnaq), 28 (récit de la force des villes et présence des enfants d'ᶜAnaq), 29 (mention des principaux éléments de la population : ᶜAmâlêq au Negeb, Hétéens, Jébuséens et Amorrhéens sur la montagne, Chananéens sur le bord de la mer et du Jourdain, seraient de J. Ces deux derniers versets seraient encore remaniés. Enfin, 20 (voir si la terre est grasse ou maigre, s'il y a des arbres; recommandation d'apporter des échantillons des produits agricoles; remarque que

c'était l'époque des vendanges), 23-24 (prise d'un cep de vigne, de grenades et de figues, נחל אשכל), 26 *b* β-27 (présentation des produits apportés, éloges du pays « débordant de lait et de miel »), 30-31 (désaccord de Caleb et les autres explorateurs sur la possibilité de combattre les indigènes), 32 *b* β-33 (mention des Nephîlîm) émaneraient de E. Après avoir pratiqué cette formidable dissection, les critiques se réjouissent de trouver que le récit deutéronomique relatif à l'exploration de la Palestine ne concorde que sur les points ayant leur source dans J et E à l'exclusion de P. Je le crois bien, au moyen de ciseaux habilement maniés, on fait d'un texte tout ce qu'on veut. Il suffit donc de dire que les prétextes exégétiques invoqués pour justifier ce procédé extraordinaire, je me trompe, très ordinaire à la critique outrancière, repose comme d'habitude sur une base immanquable d'erreur, le dogmatisme littéral. Tandis que tout lecteur trouve simplement au verset 17 un ordre donné aux explorateurs de faire d'abord une tournée dans les parties septentrionales du pays et de réserver l'exploration du sud pour le moment où ils seraient revenus sur la lisière du Negeb[1], l'école critique coupe ce verset en deux parce que l'expression générale לתור את הארץ lui paraît incompatible avec celle spéciale עלו זה בנגב, et cette coupure tout arbitraire l'oblige naturellement à attribuer aux versets parallèles 21 et 22 deux sources différentes et à faire les autres dissections concernant le passage suivant. Comme on doit s'y attendre, le deutéronomiste passe sous silence la première partie de l'exploration qui n'a servi qu'à la confection matérielle des limites de la Palestine (*ibid.*, XXXIV, 1-15) et s'appesantit particulièrement sur la dernière partie relative à l'exploration de l'intérieur du Negeb qui a eu des conséquences si funestes pour la génération contemporaine de la sortie d'Égypte. Cependant le fait que cet auteur a connu le récit des Nombres dans son intégralité résulte incontestablement du titre עם גדול ורם qu'il applique aux habitants en dehors des בני ענקים (28) et qui

1. L'ordre d'apporter des échantillons des fruits du pays visait naturellement les contrées les plus voisines de Cadès, où se trouvait alors le camp des Israélites.

ne peut venir que de l'expression אנשי מדות des Nombres, xiii, 32 ; c'est commettre une erreur grossière que de confondre le עם précité avec les ענקים, comme l'ont fait les critiques.

I, 36.

*c*) I, 36 résume le verset Nombres, xiv, 24. Caleb ayant eu une conduite différente de ses compagnons de voyage (רוח אחרת אתו) et s'étant entièrement confié en Yahwé, est assuré de survivre à la génération présente et de prendre personnellement possession de la terre promise. La tendance moralisatrice domine les deux versets, mais personne n'est autorisé à affirmer qu'ils sont en contradiction avec le verset 30 du même chapitre des Nombres qui met Josué fils de Nun à côté de Caleb. Comme la survivance de Josué est attestée par d'autres documents, cette remarque méticuleuse perd toute signification et tourne à mettre en évidence la superstition littérale de la critique récente.

I, 39 *a*.

*d*) I, 39 *a* contient dans sa première partie la phrase וטפכם אשר אמרתם לבז יהיה qui se trouve identiquement dans les Nombres, xiv, 31, et dans sa seconde partie un développement peu modifié de la seconde partie de ce dernier verset.

ובניכם אשר לא ידעו היום טוב ורע המה יבאו שמה ולהם אתננה והם יירשוה (Deut., I, 39).

והבאתי אתם וידעו (lire וירשו) את הארץ אשר מאסתם בה (Nombres, xiv, 31).

L'identité fondamentale de ces deux versets et l'origine sacerdotale du second étant indéniables, la critique invente un faux-fuyant qui ne peut égarer personne. Elle se contente de dire que les Septante n'ont pas la première phrase dans le verset du Deutéronome, phrase qui est d'ailleurs rendue superflue par le contenu de *b*. Nous croyons inutile de nous étendre ici sur la valeur exagérée qu'on assigne pour cause à la version des Septante, mais que fait-on des

équations והמה יבאו=והבאתי אתם et וירשו=והם יירשוה את הארץ? La dépendance du Deutéronome à l'égard du document P est donc au-dessus du moindre doute. J'ajoute que l'expression deutéronomique אשר לא ידעו היום טוב ורע, qui équivaut pour le sens à אשר לא ידעו בחור בטוב ומאוס ברע (Isaïe, VII, 15-16), forme une antithèse voulue avec le מאסתם בה du modèle que cet auteur avait dans la mémoire.

I, 45.

*e*) Les Israélites pleurent devant Yahwé qui reste inexorable. D'après sa position dans le récit, cette donnée semble à première vue devoir être placée après la défaite subie de la part des Amalécites et des Chananéens du Negeb, mais dans ce cas ce serait un fait que les documents modèles n'auraient pas mentionné, ce qui est en soi très peu vraisemblable. Quand on prend en considération que la demande refusée aux Israélites n'est pas spécifiée, on se doute aussitôt que la vraie place de ce verset est entre 40 et 41. Les pleurs de l'assemblée avaient pour cause l'annonce affligeante qu'il faudra rester au désert jusqu'à la mort de toute la génération sortie d'Égypte, et qu'au lieu de marcher vers le nord en proximité des pays civilisés il faudra vagabonder de longues années dans les solitudes du sud. Envisagée au point de vue de sa place primitive, l'expression ותשבו ותבכו ne peut plus être interprétée « et vous êtes retournés (de l'expédition manquée) et vous avez pleuré », mais plus correctement « et vous avez pleuré pour la seconde fois », et cette donnée, au lieu de se rapporter au premier verset des Nombres, XIV, comme le pensent les critiques, rappelle plutôt le grand deuil du peuple à l'occasion de la dite annonce dont parle le verset 39 (ויתאבלו העם מאד). Maintenant, comme la locution וישבו וילינו P, si conforme à ותשבו ותבכו, se présente à deux versets de distance dans le même récit, il sera difficile de repousser la présomption que le deutéronomiste en a été influencé.

III, 15.

*f*) Moïse donne le Galaad à Machir, fils de Manassé; la même donnée est consignée dans les Nombres, XXXII, 40, verset qui doit se placer avant 38 qui parle des conquêtes faites dans cette contrée par un autre fils de Manassé et qui se rattache très bien au verset 41 J. Il reste à se demander s'il y a là une contradiction à la partie première de ce chapitre (1-32), qui rapporte que les tribus de Reüben et de Gad obtinrent la possession de la Palestine transjordanique comprenant le Galaad au sud et le Basan au Nord, après avoir promis de concourir avec les autres tribus pour la conquête du Chanaan, c'est-à-dire de la Palestine cis-jordanique. Je n'y aperçois pas la moindre donnée contradictoire. Soit pour une raison ou pour une autre, la demi-tribu de Manassé manque dans le corps du récit et n'est mentionnée qu'au verset 33 relatif à la concession de ces provinces qui formaient auparavant les royaumes de Séon et d'Og. Malgré ce droit, les tribus de Reüben et de Gad se sont surtout concentrées dans le sud du Galaad (34-38; cf. 3). Le don fait du Galaad à Machir, chef de la demi-tribu de Manassé, concerne donc la partie nord de ce territoire dont l'occupation ouvrait aux Manassites l'accès du Basan.

III, 18-20.

*g*) III, 18-20 résume en trois lignes le long récit des Nombres, XXXII, 16-32, relatif à la négociation qui eut lieu entre Moïse et les deux tribus et demie au sujet de la possession du territoire transjordanique. Le narrateur spécialise les conditions qui leur furent imposées. Ces tribus devaient construire des villes pour y établir en sécurité leurs femmes et leurs enfants et faire partir les hommes capables de porter les armes pour aider les autres tribus à conquérir le pays situé en-deçà du Jourdain. Le retour dans leurs familles ne devait avoir lieu que lorsque cette conquête serait, sinon entièrement accomplie, au moins assez assurée pour pouvoir s'y fixer définitivement.

Cette clause est surtout utilisée dans la parénèse deutéronomique qui a conservé quelques expressions significatives de son modèle :

1° (lire אתם) ואצו אתכם (18). L'emploi du verbe צוה, « ordonner, commander, recommander », pour indiquer la concession faite par Moïse à la sollicitation des tribus transjordaniques ne s'expliquerait guère s'il n'y en avait pas un précédent dans le כאשר אדני מצוה des Nombres, xxxii, 25, résolu tantôt dans la forme plus naturelle כאשר אדני דבר (*ibid.*, 27).

2° חלוצים תעברו (18) = נעבר חלוצים (Nombres, xxxii, 32), יעברו חלוצים (*ibid.*, 30); au singulier ועבר לכם כל חלוץ (*ibid.*, 21), יעברו כל חלוץ צבא (*ibid.*, 27), ... יעברו כל חלוץ (*ibid.*, 29), passages auxquels il faut ajouter le verbe החלץ (*ibid.*, 17, 20), qui ne revient dans le Pentateuque qu'au verset Nombres, xxxi, 3, qui est également de P.

3° כל בני חיל (18) répond manifestement à צבא (חלוץ) et למלחמה (חלוץ) des versets 20, 27, 29 du chapitre des Nombres en cause.

4° נשיכם וטפכם ומקנכם (19) = טפנו נשינו מקננו (Nombres, xxxii, 26).

5° ידעתי כי מקנה רב לכם (19) = ומקנה רב היה לבני ראובן ולבני גד וג' (Nombres, xxxii, 1).

6° בעריכם אשר נתתי לכם (19) = ... את ... ויתן להם משה הארץ לעריה (Nombres, xxxii, 33).

7° ואת יהושוע צויתי בעת ההוא (21), phrase qui forme parallélisme avec אתם (pour אתכם) ואצו du verset 18, reste sans aucun lien avec le récit précédent et ne peut s'expliquer que comme une réminiscence de l'ordre transmis (ויצו) à Éléazar, à Josué et aux autres chefs au sujet de l'affaire que nous discutons. Ayant donné une tournure différente à cette recommandation, le Deutéronome n'a pu citer que Josué seul.

Il est facile de voir que le narrateur du Deutéronome, iii, 18-21, ne s'est pas seulement laissé influencer par le récit des Nombres, xxxii, mais qu'il en a souvent calqué les expressions. Le verset 19 est même composé de trois phrases tirées d'autant

de versets de l'original sacerdotal et mises bout à bout sans aucune soudure. Les critiques n'ont cure de toutes ces évidences. Ils se ménagent une issue en affirmant que ledit chapitre des Nombres, quoique foncièrement sacerdotal, est mêlé de parcelles de J. Dans leur ahurissement ils n'ont pas pensé à déterminer le nombre exact de ces éléments disparates ni pourquoi un tel mélange a été effectué. Ils ont cependant eu la complaisance de prouver (!) que le deutéronomiste ne connaissait que le récit analogue de J, dont celui de P a causé la perte. Cette preuve consiste en ce fait « que les expressions caractéristiques de P חלוץ צבא et אחזה manquent dans le Deutéronome ». Sur le premier point voyez les n[os] 2 et 3; חלוץ est à lui seul d'origine sacerdotale ; quant au second point, les forts hébraïsants auraient dû savoir que l'emploi du verbe וירשו au commencement de la proposition a pour suite naturelle le substantif לירשתו de la conclusion ; l'auteur n'était-il d'ailleurs pas maître de se servir de n'importe quel synonyme qui se présentait sous sa plume?

## III, 21-28.

*h*) III, 21-28, ou plutôt 23-28, transforme en une narration pathétique le récit prosaïque des Nombres, XXVII, 12-23, relatif à l'ordre donné à Moïse de monter sur le mont Abarîm pour y mourir et au choix fait de Josué comme successeur. La tournure personnelle qui est propre au deutéronomiste ne permet aucune imitation verbale ; on y trouve néamoins la mention commune de la recommandation à Josué, וצו את יהושע (28) = ויצוהו (N., *ibid.*, 28); la dépendance en résulte de cette considération que dans D. l'objet de cette recommandation est déjà contenu dans 21-32 où se trouve déja le verbe צוה. Cette remarque est dédaignée par les critiques qui aiment mieux proclamer que l'indication ראש הפסגה (27) forme une contradiction au terme הר העברים (N., *ibid.*, 12), comme si P seul ignorait le nom de Pisga qui était connu de tous les Palestiniens et comme si D., ayant lu le nom général de la montagne, n'était pas libre de le remplacer par le nom spécial du pic gravi par Moïse!

IV, 3.

*i*) Tous ceux qui s'étaient attachés à Ba<sup>e</sup>al Pe<sup>e</sup>or ont été anéantis par Yahwé. D. fait allusion au passage N., XXV, 1-9, qui estime à 24000 le nombre des morts par la peste à la suite de ce crime. Je ne découvre pas la contradiction avec P, signalée sans référence par M. Cornill.

VIII, 15.

*j*) Yahwé a tiré l'eau de la pierre dure, צור החלמיש. expression poétique synonyme de סלע, « rocher » ; cf. D., XXXII, 13, où מסלע est en parallélisme avec מחלמיש צור. Ce récit se trouve deux fois dans le Pentateuque, savoir Ex., XVII, 6, où on lit le mot צור et N., XX, 10, avec le terme סלע et la phrase נוציא לכם מים qui a été calquée par celle המוציא לך מים de notre verset, preuve évidente que le deutéronomiste a connu les deux passages, bien que le dernier soit de P. Les critiques passent sous silence la seconde analogie et n'invoquent que le mot צור J qui est cependant moins frappant.

X, 1-5.

*k*) Ordre de préparer deux nouvelles tables de pierre sur lesquelles Dieu écrira de nouveau le Décalogue et de construire une arche de bois pour les y conserver ; accomplissement de cet ordre avec la remarque spéciale que l'arche a été faite de bois d'acacia (עצי שטים). Le premier sujet est raconté dans Ex., XXXIV, 1-4, qu'on nous dit appartenir au complexe JE, mais la construction d'une arche de bois et spécialement de bois d'acacia et sa destination à garder les tablettes de la loi s'appuient nécessairement sur Ex., XXV, 10-16 P. La prétention que ce fait a pu se trouver également dans un texte non sacerdotal est une hypothèse intéressée qui enlève d'ailleurs au fond même de la critique toute valeur chronologique. Ainsi, par exemple, il est absolument oiseux de démontrer que la double description du tabernacle du désert fait partie du document

sacerdotal s'il est admis que les textes antérieurs J et E ont pu fournir une description analogue et rendre possible par là que le modèle de ce tabernacle a été pris dans le temple de Salomon ou dans un temple local encore plus ancien.

x, 8-9.

*l*) Remarque d'histoire religieuse : Dans ce temps eut lieu la séparation de la tribu de Lévi pour former une classe consacrée au service de Yahwé. Elle aura à porter l'arche de l'alliance, à officier dans le sanctuaire et à bénir le peuple. La description se rapporte strictement à la fonction des aronides auxquels incombait le service intérieur du sanctuaire dont l'usurpation par un étranger était punie de mort (N., III, 10). Ce sont les prêtres seuls qui portaient l'arche sainte en voyage (D., XXXI, 9, 25; Josué, III, *passim*), à moins qu'elle ne fût enveloppée dans une couverture, auquel cas elle était portée par les lévites (N., IV, 5, 15, 65). Puis, l'expression לעמד לפני יהוה לשרתו condense visiblement la phrase relative à la consécration des aronides, בבאם אל אהל מועד או בגשתם אל המזבח לשרת בקדש (Ex., XXVIII, 43, P). Enfin la bénédiction du prêtre est inaugurée par Aaron (L., XIX, 22) et formulée dans N., VI, 22-27 P. On peut donc dire en toute conscience que les trois dernières propositions du verset 8 sont puisées à autant de passages de P, mais le sujet n'est pas encore épuisé. La phrase initiale הבדיל יהוה את שבט הלוי qui répond littéralement à l'apostrophe dirigée par Moïse contre les lévites partisans de Coré qui exigeaient l'investiture du sacerdoce pour la tribu tout entière : « Est-ce peu de chose pour vous que le Dieu d'Israël vous ait séparés de la communauté d'Israël (הבדיל אלהי ישראל אתכם מעדת ישראל) afin de vous approcher de lui pour faire le service du cénacle de Yahwé (להקריב אתכם אליו וג'‏, nuance moins forte que לעמד לפני יהוה) et pour vous tenir devant la communauté pour la servir (לעמד לפני העדה לשרתם, nuance moins forte que לעמד לפני יהוה לשרתו)... et vous voulez aussi le sacerdoce (N., XIV, 8-10 P) » ? Le verset D., x, 9, qui explique par cette « séparation » la privation pour Lévi de tout droit à un

lot de territoire en Palestine, montre avec la dernière évidence que le deutéronomiste a pensé en même temps aux lévites non aronides. Or, la source de cette classification des lévites comme une annexe de la classe sacerdotale des aronides est N., III, 6-10 P (cf. N., VIII, 5-26 P), où l'on remarque presque toutes les expressions qu'on vient de lire. La critique se trouvant devant le dilemme embarrassant de baptiser J ou JE les passages en cause de l'Exode et des Nombres ou d'arracher le passage D., x, 8-9, de son milieu comme une insertion postérieure de la part de quelque pieux fraudeur, cherche à s'échapper par la tangente en prétendant que le verset 8 se rapporte à l'appel fait par Moïse aux lévites à l'occasion des orgies organisées devant le veau d'or, Ex., XXXII, 26-29, qui serait de E malgré le nom de יהוה, qui figure dans chacun des quatre versets qui composent ce passage, où il n'y a pas une seule des expressions caractéristiques des versets deutéronomiques qui y feraient allusion! Nous voulons des preuves et on nous régale d'affirmations autoritaires.

XI, 6.

*m)* Parmi les miracles faits par Yahwé, l'orateur mentionne l'engloutissement subit dans le sol des Reübénites Datan et Abiram. D'après N., XVI, 1-35, le meneur de la révolte tendant à séculariser le sacerdoce était un parent collatéral de Moïse, savoir le chef lévitique Coré, fils d'Yiṣhar, qui fut également atteint par la catastrophe. Comme le personnage de Coré ne figure pas dans D., les critiques y voient une contradiction qui prouverait l'origine P du récit de N. C'est un pur sophisme : si le deutéronomiste qui met son discours dans la bouche de Moïse passe sous silence un nom qui n'était pas à l'honneur de ses parents et de la tribu de Lévi en général, qui peut l'en blâmer? Il a d'ailleurs fait plus que cela, il a même supprimé la mort violente des familles des révoltés ainsi que celle des 250 aspirants au sacerdoce qui périrent par le feu céleste (*ibid.*, 35), et sur ces faits, on n'a même pas l'expédient consistant à dire que c'est le document sacerdotal qui les a mis en circulation pour la première fois, car ils sont connus de

l'auteur du psaume cvi, 18, qui a vécu dans l'exil avant la promulgation du code sacerdotal (46-47) et qui ne mentionne pas non plus la part prise par Coré dans cette rébellion (17), évidemment aussi dans le but de ménager la susceptibilité des nombreux lévites et psalmistes qui descendaient de la lignée de Coré. En un mot, le silence sur tel ou tel individu ne prouve nullement que ce dernier était inconnu de l'auteur et on ne saurait en tirer la moindre conséquence historique. Cf. l'absence de la demi-tribu de Manassé dans N., xxxii, 1-32.

xii, 13, 23-24.

*n)* Pour comprendre le sujet de ce passage, il faut se rendre un compte exact de la disposition générale de l'ensemble du chapitre. Voici de quelle manière les ordonnances y sont groupées: Verset introductoire (1); ordre de détruire tous les sanctuaires des peuples conquis avec toutes leurs divinités et tous les objets de culte qui se trouvaient ordinairement placés sur les hauts lieux et près de gros arbres; leurs noms doivent être voués à l'oubli (2-3). A l'opposé de cette diffusion de sanctuaires, le culte de Yahwé doit être concentré dans un seul lieu choisi par Yahwé lui-même. Il s'agit, bien entendu, du sanctuaire de Jérusalem. C'est là qu'on portera les diverses espèces de sacrifices, les dîmes, les vœux, les premiers-nés qui y seront consommés en festins de famille (4-7). Reprise de l'ordre relatif à l'unité du sanctuaire : Jusqu'à présent nous faisons ce qu'il nous plaît; après la traversée du Jourdain et la conquête assurée du pays, les sacrifices seront concentrés dans le seul lieu choisi et ne pourront pas se fairs ailleurs (8-14). Passages parallèles: 1 et 8 suivi de considérations motivantes 9-10; 5-7 et 11-12; puis 13-14, nouveau résumé des parallèles précédents. Dans la partie suivante du chapitre, cette même loi se répète encore deux fois: 17-18 + 19, recommandations du lévite; 26-27 + 28, exhortation à l'obéissance; le groupe final 29-31 revient au sujet de 1-4. L'espace compris entre les passages précités contient la loi, qui permet d'immoler partout des bêtes de boucherie pour l'alimentation ordinaire, sauf à s'abstenir de faire usage du

sang de la bête. La répartition des deux passages parallèles est la suivante: 15-16, 20-25. La forme assez serrée de 15-16, jointe à la circonstance que la phrase כי ירחיב à tout l'air de servir d'introduction à une nouvelle section, donne à penser que ces deux versets avaient peut-être leur place primitive après le verset 25, où ils auraient formé la répétition condensée du passage précédent, comme c'est le cas de 11-14 à l'égard de 5-7. On doit noter aussi l'analogie rédactionnelle des chapitres XII et XIX, qui ont en commun les formules כי יכרית (XII, 29 et XIX, 1) et כי ירחיב (ou אם, XII, 20 et XIX, 8), bien qu'elles n'observent pas le même ordre dans les deux. Cela ne manque pas d'un certain intérêt critique, car le verbe qui exprime la destruction des Chananéens, הכרית, ne figure au Tétrateuque que dans les textes provenant de P (Lévitique, XVII, 10; XX, 3, 5, 6; XXVI, 22, 30; Nombres, VI, 18). Il va sans dire que l'auteur n'est pas allé chercher ce verbe dans le verset Ex., VIII, 5, qui est relatif à la destruction des grenouilles et que les fins critiques assignent à J dans le but de se ménager une issue.

Le sens et la composition de l'ensemble étant déterminés, nous abordons l'examen plus détaillé des versets 15-16 et 20-25, qui traitent de la permission de tuer des bêtes mangeables sans en consacrer la moindre chose à Dieu. Je les cite dans l'ordre traditionnel malgré les considérations exposées ci-dessus sur leur place plus convenable.

« Cependant, selon ton bon plaisir, tu tueras (des bêtes) et tu mangeras de la viande d'après la bénédiction que Yahwé, ton Dieu, t'a donnée dans toutes tes villes (m. à m. « portes »); l'impur et le pur en mangeront comme (on mange) le cerf et le chevreuil.

Toutefois ne mangez pas le sang; tu le répandras par terre comme l'eau. »

La répétition 20-27 est plus analytique et plus persuasive:

« Lorsque Yahwé, ton Dieu, aura élargi ton territoire, ainsi qu'il te l'a promis, si tu dis: Je veux manger de la viande, parce que tu auras envie d'en manger, tu pourras en manger suivant ton bon plaisir.

Si le lieu que Yahwé aura choisi pour y établir son nom est

trop loin pour toi, tu tueras de ton gros bétail ou de ton menu bétail que Yahwé t'a donné, comme je te l'ai ordonné, et tu en mangeras dans tes villes selon ton bon plaisir.

Seulement, tu le mangeras comme on mange le cerf et le chevreuil; le pur et l'impur en mangeront.

Cependant, sois assez fort pour ne pas manger le sang, car le sang est l'âme et il ne faut pas que tu manges l'âme avec le corps.

Ne le mange pas; répands-le par terre comme l'eau. »

Le Lévitique présente au chapitre XVII un exposé très impérieux des défenses relatives aux sacrifices offerts en dehors du sanctuaire central et à l'usage du sang comme objet d'alimentation. L'aperçu suivant suffira à l'intelligence exacte de notre étude comparée.

Celui qui tue une bête de boucherie dans le camp ou au dehors du camp sans l'avoir portée comme offrande à l'entrée du tabernacle, se rend coupable d'un meurtre et est puni d'extermination (3-4). Toute bête abattue dans les champs doit être offerte à Yahwé sous forme de *Shelâmîm*, « offrande de paix », dont le sang sera aspergé et la graisse grillée sur l'autel par le prêtre. La loi a pour but de faire cesser les sacrifices aux génies champêtres (שעירם) pour lesquels le peuple montre un attachement scandaleux (5-7). Défense *a fortiori* d'offrir n'importe quel sacrifice en dehors de la tente d'assignation; même punition (8-9). Défense sous la même peine de manger le sang qui est le principe vital, l'âme (נפש) du corps (בשר, « chair ») doit seulement servir à la propitiation des hommes sur l'autel; il ne faut donc pas s'en nourrir (10-12). Ordre de répandre par terre le sang du gibier, bête sauvage ou oiseau pris à la chasse et de le couvrir de terre (13). Répétition variée du verset 11, concernant la cause de la défense du sang et la peine édictée contre l'infraction (14-15).

Procédons à la comparaison de ces deux lois. Celle du Lévitique est placée, il m'est indifférent que ce soit une fiction ou non, à une époque antérieure à la conquête définitive du pays, lorsque le peuple vivait dans le camp et que le sanctuaire était encore une tente (אהל) mobile. La loi permet l'abatage du bétail soit à l'intérieur, soit à l'extérieur du camp, mais exige

que la victime soit présentée au prêtre pour en retirer la portion due à Yahwé, savoir la graisse et le sang recueilli dans un récipient. Quant au gibier que le code sacerdotal déclare inapte à servir de sacrifice (L., I, 2), le sang en doit être répandu sur le sol, puis couvert de terre, afin qu'il ne fasse pas suggérer l'idée d'un sacrifice (13).

Tout autre est la situation de la même loi chez D, qui vise le sanctuaire établi en Palestine après la conquête. La concentration du culte sacrificiel est sévèrement maintenue, mais il s'y joint, eu égard d'une part à la nécessité de ne pas priver le peuple d'une nourriture substantielle, et de l'autre à l'impossibilité de se déplacer pour chaque bête tuée, il s'y joint une loi allégeante permettant l'abatage profane en général en l'assimilant à l'usage du gibier dont tout le monde peut se nourrir sans égard à son état religieux.

Cette différence d'aspect et de développement qui caractérise ces lois, fournit la clé du problème historique. Placée après D, la forme sacerdotale devient une énigme insoluble, que dis-je, une œuvre insensée, car défendre l'usage de la viande profane, déclaré licite par le Deutéronome et recommandé par Jérémie au détriment des sacrifices (Jérémie, VII, 21), n'était-ce pas courir inconsidérément à un échec certain? On ne peut s'imaginer que ce rigoriste inexorable n'avait jamais eu connaissance de la littérature religieuse de sa nation, mais alors, la raison même de cette rigueur devient introuvable. L'absurdité de l'une et l'autre de ces suppositions me semble manifeste.

J. HALÉVY.

*A suivre.)*

---

# Nouvel Examen des inscriptions de Zindjirli.

L'épigraphie sémitique n'est pas encore arrivée à un degré de certitude tel qu'on puisse se passer de fréquentes revisions. La récente publication du *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik* (I Teil, Text), par M. Mark Lidzbarski, me fournit l'occasion de soumettre à un nouvel examen les inscriptions de Zindjirli, auxquelles j'ai consacré une étude assez développée en 1894. Depuis lors, aucun travail n'a paru sur ces textes importants, du moins à ma connaissance. Mais le désintéressement de nos sémitisants n'atténuerait pas à mes yeux le devoir d'améliorer ma première tentative de déchiffrement et d'interprétation. Pour ce qui est relatif au côté matériel et graphique, les photographies offertes dans l'atlas de M. Lidzbarski et faites avec le plus grand soin possible font disparaître une foule de lectures ou de suppositions antérieures, et ces corrections matérielles entraînent naturellement des modifications inévitables dans les explications verbales. Mais les changements les plus remarquables que je soumets au lecteur dans la présente notice découlent de la conviction que j'ai acquise, après de longues recherches, que la langue de ces inscriptions possédait, outre une collection de mots particuliers, certaines formes grammaticales qui n'ont pas été reconnues du premier coup. Toutes ces circonstances nouvelles m'ont engagé à mettre le vocabulaire de ces deux inscriptions au niveau des améliorations actuelles. J'ai aussi cru nécessaire de reproduire l'inscription araméenne de Barrekoub, dite inscription architecturale. Les corrections que j'y ai introduites se rapportent aux mots ורצח (8) et לישה (16), lus exactement par M. Eduard Sachau, et que, égaré par un mauvais estampage, j'ai eu le tort de contester à deux reprises différentes.

### Inscriptions hétéennes.

### *A. Inscription de Panamou = Stèle de Hadad (H).*

TEXTE

1 אנך פנמו · בר · קרל · מלך · יאדי · זי · הקמת · נצב · זן ·
להדד · בעלמי

2 קמו · עמי · אלהו · הדד · ואל · ורשף · ורכבאל · ושמש · ונתן ·
בידי · הדד · ואל ·

3 ורכבאל · ושמש · ורשף · חטר · חלבבה · וקם · עמי · רשף ·
פמז · אחז ·

4 ביד . . . . הא · פלח . . . ומז · אשא[ל · מן ·] אלהי · יתנו ·
לי · ושנם · חויו

5 . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . ל . ארק ·
שערי · האל

6 . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . ארק · חטי ·
וארק · שמי

7 וארק . . . . . . . אז · ב . רת . . . ימי · ו . . . . . י · יעבדו ·
ארק · וכרם

8 שם · יש[ב . . . . ם · פנמו · גם · ישבת · על · משב · אבי ·
ונתן · הדד · בידי

9 חטר · חל[בבה] . . . . . . . ת · חרב · ולשן · מן · בית · אבי ·
ובימי · גם · אכל · ושתא · יאדי

10 ובימי · יתמר . . . . קי · לנצב · קירת · ולנצב · זררי · ולבני ·
כפירי · חלבב . . . יקח

11 אש · רעיה · ויתר · הדד · [ו]אל · ורכבאל · ושמש · וארקרשף ·
וכברו · נתנה · לי · ואמן · יכרת

12 בי · ובימי · חלבת . . ת . יהב · לאלהי · ומת · יקחו · מן · ידי ·
ומה · אשאל · מן · אלהי · מת · יתר

13 לי · וארקו · וש . . . קרל · אלהי · מת · פלו · נתן · הדד ·
מת · ל . . תי קרני · לבנא · ובחלבבתי

14 נתן · מת · הד[ד] . . לבנא · פבנית · מת · והקמת · נצב · הדד ·
זן · ומקם · פנמו · בר · קרל · מלך ·

15 יאדי · עם · נצב · הד . . מן · מן · בני · יאחז [· חט]ר · וישב ·
על · משבי · ויסעד · אברו · ויזבח ·

16 הדד · זן · . . וי . . . י . . נשי · ויזבח . . . . ם . . א יזבח · הדד ·
ויזכר · אשם · הדד · או

17 . א · פא · יאמר · [תאכ]ל · נבש · פנמו · עמך · ותש[תי · נ]בש ·
פנמו · עמך · עד · יזכר · נבש · פנמו · עם

18 [ה]דד · יאמ[ר. . . . ·] זבחה · זא · פתכ. . . . . רקי · בה · שי ·
להדד · ולאל · ולרכבאל · ולשמש

19 . . . . . נ . [פ]נמו . . . ב . . . . . י · ק . זא · פב . . . ה · והושבת ·
בה · אלהי · ובחלבבתה · חנאת

20 . . . . . נתנו · לי · זרע · חבא · . . . . . . י . . אם . . · בני · יאחז ·
חטר · וישב · על · משבי · מלך

21 על · יאדי · ויסעד · אברו · ויזבח · הדד · [זן · ויזכ]ר · אשם ·
פנמו · יאמר · תאכל · נבש · פ[נ]מ[ו ·]

22 עם · הדד · ותשתי · נבש · פנמו · עם · ה[ד]ד · הא . . . . . .
חהן · זבחה · ואל · ירקי · בה · ומז ·

23 ישאל · אל · יתן · לה · הדד · והדד · חרא · ליתכה . . . . . .
אל · יתן · לה · לאכל · ברגז

24 ושנה · למנע · מנה · בלילא · ודלה · נתן · לה . . י
איח . . מודדי · מומת . תי

25 יאחז · חטר · ביאד[י] · וישב · על · משבי · וימלך · . . . וישלח ·
ידה · בחרב · ב . . . [בי?]תי · או

26 . . . . . . . . חמס · אל . יהרג · או · ברגז · או · על · א . . . א ·
ל . . . י · מומת · או · על · קשתה · או · על · אמרתה ·

27 . . . . . . . . . . חת · ירשי · שחת · באשר · חד · איחה · או . באשר ·
חד · מודדיה · או · באשר ·

28 חדה · איחתה . . . . . . . ירשי · שחת · יגנב · איחיה · זכרי · ויקם ·
ותה · במצעה · מת · נשה

29 יאמר · אחכם · השחת · והנ . . . א · ידיה · לאלה · אבה · נשה ·
יאמר · הן · אם · שמת · אמרת · אל · בפם ·

30 זר · אמר · קם · עיני · או · דלח · או . . . . . י · בפם · אנשי ·
צרי · פהנו · זכר · הא · לתגמרו · איחה

31 זכרו · פלכתשה · באבני · והנו · ר . . . . רן · איחתה · פלכתשנה ·
באבני · והנו · לו · שחת ·

32 באשרה · ותלעי · עינך · בא . בׄבׄ · ו . . . . על · קשהה · או · על · גברתה · או · על · אמרתה ·

33 או · על· נדבה · את · פא· ישרה · ב . . ר . . . . . . ו· תהרגה · בחם . · [או ·] בחמא · או ·

34 תחק · עליה · או · תאלב · אש · זר · להרגה · י . . . . . . . . . מׄו . . .

## TRADUCTION

1. (C'est moi) Panamou, fils de Korul, roi de Ya'di, qui ai érigé cette stèle à Hadad, seigneur des eaux (?).
2. M'ont assisté les dieux (?) Hadad et El et Rešef, et Rekoubel et Šemeš. Et Hadad, ainsi que El
3. et Rekoubel et Šemeš et Rešef, m'ont donné le sceptre de majesté. Et Rešef m'a assisté et ce que je tiens
4. dans [ma] main. : . et ce que je demande à mes dieux, ils me l'accordent et ils m'ont annoncé la grandeur (?).
5. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . pays d'orge. . .
6. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . pays de froment et d'ail (?)
7. et pays. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . cultive la terre et la vigne.
8. Là a demeuré. . . . Panamou, et aussi je me suis assis sur le siège de mon père. Et Hadad m'a donné dans la main
9. le sceptre de m[ajesté]. . . . . . . . . . . . l'épée et la mauvaise langue de la maison de mon père. Et de mes jours aussi Ya'di a mangé et bu
10. Et de mes jours. . . . à la stèle (?) des villes (?) et à la stèle (?) . . . et aux fils des guerriers (?) majesté (?) prend
11. un homme, une compagne (?). Et quant à l'abondance (?), Hadad ainsi que El et Rekoubel et Šemeš et Arqrešef (?) et les Cabires (?) me l'ont donnée . . . .
12. avec (?) moi. Et de mes jours j'ai voué un . . . d'or (?) à mes dieux et aussitôt ils l'ont accepté de ma main, et ce que je demande à mes dieux, aussitôt j'en reçois davantage
13. pour moi et. . . et . . . Korul les dieux (?) aussitôt, et Hadad n'a jamais donné à. . . le pouvoir pour construire. Et dans ma majesté
14. a donné aussitôt Hadad. . . pour construire, et j'ai construit aussitôt et j'ai érigé cette stèle de Hadad. Et le lieu de Panamou, fils de Korul, roi de
15. Ya'di avec la stèle. . . quiconque de mes enfants tiendra le sceptre

et s'assiéra sur mon siège et fera un festin à ses guerriers et sacrifiera à

16. ce (?) Hadad. . . et . . . hommes et sacrifiera. . . il sacrifiera à Hadad et mentionnera le nom de Hadad ou. . . .

17. . . ici (?) dira : L'âme de Panamou [man]gera avec toi et l'âme de Panamou boira avec toi. Encore il mentionnera l'âme de Panamou avec

18. Hadad. Il dira. . . . ce sacrifice. . . . en lui, un don (?) à Hadad et à El et à Rekoubel et à Šemeš.

19. . . . . Panamou. . . . ce. . . alors je l'ai [construit?] et j'y ai placé les dieux (?). Et dans ma majesté, j'ai prié (?)

20. . . . . m'ont accordé une postérité. . . . . . . . mes fils prendra le sceptre et s'assiéra sur mon siège, en roi,

21. sur Ya'di, et fera un festin à ses guerriers et sacrifiera à ce Hadad et mentionnera le nom de Panamou ; il dira : L'âme de Panamou mangera

22. avec Hadad et l'âme de Panamou boira avec ce Hadad-là. [Et s'il ne le dit pas, que Hadad rejette] son sacrifice et ne l'agrée pas, et ce qu'il

23. demandera, que Hadad ne le lui accorde pas. Et Hadad. . . . qu'il ne le laisse pas manger à force de chagrin (?)

24. et qu'il le prive de sommeil la nuit et (que) le trouble lui soit (?) donné . . . les gens (de ?) mes amis. . .

25 prendra le sceptre en Ya'di et s'assiéra sur mon siège et régnera . . . et tendra sa main à l'épée. . . . ou

26. . . . . violence, qu'il ne tue pas, ou par le chagrin (?) ou sur . . . . . ou sur son arc, ou sur sa parole

27. . . . . . . pratiquera la destruction à la place d'un de ses familiers, ou à la place d'un de ses amis, ou à la place

28. d'une de ses familières. . . . . pratiquera la destruction, fera voler (?) par ses familiers mon monument et l'érigera dans un milieu (quelconque), aussitôt il commettra un crime.

29. Si votre frère dit : Détruis et . . . . sa main sur le dieu de son père, commet un crime. Si l'on dit : « Certes, si tu mettais ces paroles dans la bouche

30. d'un étranger! », dis : Que mon œil soit engourdi ou troublé, ou [obscurci si ma bouche est avec] la bouche des gens ennemis, et si celui qui parle pour que tu le détruises est un familier,

31. son serviteur, alors qu'on l'assomme avec des pierres. Et si . . . . sa familière, alors qu'on l'assomme avec des pierres. Et si tu n'as pas détruit

32. à sa place, et ton œil. . . . . . sur son arc, ou sur sa force, ou sur sa parole,

33. ou sur sa libéralité. Toi, ici . . . . . tu le tueras avec. . . . ou avec . . . . ou

34. tu lanceras des flèches sur lui, ou tu ordonneras à un homme étranger de le tuer. . . .

NOTES

2. La lecture אלהו étant maintenant certaine, le suffixe ו—, en raison du pluriel verbal קמו ne peut être que le correspondant de l'hébreu יו— et se rapporter à יאדי. — 4. Si שנם n'est pas une faute pour שלם, « paix », on pense à un nom formé d'une racine سنم, « être haut, élevé ». — חוין, « ont annoncé, prédit », de חוי = חוה. — האל a tout l'air d'être un pronom démonstratif pluriel comparable à הלין, هاولى. — 10. On n'aperçoit aucune liaison satisfaisante entre les mots lisibles de cette ligne. — 11. יתר est ici un nom dérivé du verbe יתר, « donner abondamment, prodiguer ». — 12. Un nom divin ארקרשף, « terre de Rešef », me paraît impossible; il doit y avoir une erreur de graveur pour ואר · ורשף « et Or et Rešef », ainsi que je l'ai supposé dans ma première étude. — L'équation וכברו = וְכַבִּרָו, « et ses Cabirs », est sûre. Le suffixe singulier de נתנה se rapporte à יתר. — 12. Il me paraît toujours que dans la première phrase, il est question d'un vœu d'objets d'or (זהב pour דהב) fait par Panamou à ses dieux. — 13. ארקו = ארצו, « son pays », est visiblement le premier complément direct du verbe perdu dans la lacune.— 14. מקם me paraît maintenant désigner le monument funéraire que Panamou désire voir placé près de la stèle de Hadad, (lire הדד au lieu de —חד). — 15. מן = מַן, مَن, *mannu*, « qui, quiconque ». — אברו = אַבִּרָו, ses hommes puissants ». — 17. Peut-être פא · ה[א], « celui qui est là », allusion aux autres dieux mentionnés plus haut en compagnie de Hadad. — Grâce au passage parallèle de 21-22, les verbes [תאכ]ל, « que mange », et תשתי, « que boive », sont au-dessus de tout doute. — Je préfère maintenant comprendre עד (= עד ou עֹד?) dans le sens de « pendant que », et voir dans la phrase mutilée qui suit le verbe [יאמ]ר la formule, probablement affirmative, que le sacrifiant doit réciter

à l'intention des dieux et de Panamou. — 19. Phrase pleine de lacunes qui doit se rapporter à la construction d'un sanctuaire. — 20 *b*-22 *a*. Répétition de la proposition 15-17 relative à l'association de Panamou avec Hadad pendant le sacrifice à offrir à l'intronisation d'un de ses descendants; ici le verbe תאכל se lit très distinctement. — La lacune qui suit le mot הא devait contenir quelque chose comme « s'il n'agit pas ainsi »; l'apodose portait probablement en tête le nom de Hadad: « que Hadad rejette (חחןִ?) son sacrifice, etc. ». — 23. חרא = חֳרִי, « colère », est le complément direct de ליתכה, « qu'il verse sur lui », de נתך = שפך. — ברגז = מֵרֹגֶז, « par suite, à cause de l'angoisse ». — 24. דלח (non עלה), « trouble, confusion »; à noter la forme du passé נתן employé dans un sens subjonctif; cet arabisme semble s'appliquer aussi au verbe חחןִ (22). — Le sens de מומח et son rôle dans la phrase sont difficiles à expliquer; sa réapparition à la ligne suivante n'y ajoute aucune lumière. — 26. ברגז semble supposer le parallèle [ב]חמס, « par la violence ». — Le verbe, dont les compléments indirects régissent la préposition על, est perdu dans la lacune et demeure très douteux. — 27. Parmi les mots détruits au commencement de la ligne, il devait être question de celui qui endommagerait quelque objet, soit personnellement, soit par un de ses familiers. La partie conservée ajoute visiblement: « soit à la place (באשר = h. בִמקום) d'un de ses familiers, ou à la place d'un de ses amis (מודד = مُوَدِّد), ou à la place (28) d'une de ses familières (חדה · איחתה). — 28. Il n'est pas sûr qu'un verbe exprimant l'idée d'un blâme se trouvait dans la lacune; l'objet en cause peut donc être autre chose que la stèle désignée par זכרי. — יגנב probablement יְגַנֵּב, « fait voler », régit ici deux accusatifs dont le premier איחיה, « (à) ses familiers », désigne les voleurs. — Le sujet de ויקם est naturellement celui qui donne l'ordre du vol. — J'incline maintenant à considérer נשה comme le verbe qui doit former l'apodose des phrases qui désignent les attentats commis sur le monument. Pour le sens,

je compare l'hébreu הִשָּׁא, « induire en erreur, séduire, faire commettre un péché (Genèse, III, 13) », qui suppose le *qâl* נָשָׂא, « commettre un péché, un crime » ; cette signification convient aussi au נשה de la ligne suivante. — 29. יאמר est au conditionnel : « s'il = si on ?) dit ». — Il est impossible de déterminer si והנ doit être complété en והנך qui figure à la ligne 31, ou bien si c'est la forme factitive d'un verbe débutant par נ ; on peut conjecturer והנ]ף · אנש · ה[א, « si cet homme lève la main sur le dieu de son père », c'est-à-dire s'il se met en voie d'accomplir la destruction de la stèle de Hadad ». — Je ne vois qu'un seul moyen de trouver un sens satisfaisant dans la phrase introduite de nouveau par יאמר, c'est de prendre le monosyllabe אל de cette ligne pour le démonstratif pluriel de l'hébreu et de ponctuer אֵל au lieu de אַל. En partant de cette base, le אמרת qui précède sera un nom au pluriel répondant à l'hébreu אֲמָרֹת, « paroles » ; la phrase attribuée à l'instigateur serait alors littéralement : « Mais (הֵן) si tu mettais ces paroles (relatives à l'ordre de détruire le monument) dans la bouche (30) d'un étranger », en d'autres mots : « Si on te dit : Au lieu de donner cet ordre en personne, charges-en une personne étrangère . » — 30. אמר doit être un impératif indiquant la réponse à faire à l'instigateur, et cette circonstance oblige à donner aux formes passées des verbes suivants la tournure subjonctivale, si usitée en arabe et que nous avons constatée pour les verbes חתן (22) et נתן (24). Si cette conjecture est exacte, le passage mutilé après הלח pourrait être restitué approximativement de la manière suivante : או ·] חשך · אם · פמ[י : « (Que mon œil soit paralysé, troublé ou obscurci) si mon ordre (= ma bouche) est mis dans la bouche des hommes ennemis », c'est-à-dire : Si je charge des gens malveillants de faire exécuter cet ordre comme s'il venait d'eux-mêmes. — Par פהנך commence une nouvelle sentence qui, malgré sa conservation parfaite, est énormément difficile à comprendre. En désespoir de cause, je me résous à voir dans זכר un participe actif avec la nuance assyrienne de « celui qui parle (זָכַר הא), qui ordonne pour que tu l'anéan-

tisses (ל — חגמר — ו = לחגמרו) est son familier, son serviteur (31) (זִכְרו = as. *zikarshu*), que ce dernier l'écrase avec des pierres ». — 31. Suit une phrase mutilée débutant encore par והנו et, ainsi que le prouve le féminin איחתה, spécifiant le cas où l'instigation viendrait d'une femme de son cortège ; elle aussi doit être lapidée (פִלְבְתְשֶׁנָה). — La dernière phrase à והנו me paraît maintenant s'adresser à l'honnête homme qui s'abstiendra d'exécuter l'ordre inique du puissant malveillant : « Et si tu n'as pas détruit (שְׁחַתְ = שחת) à sa place » (באשרה, 32). — 32. La conjecture émise dans mon mémoire précédent de ותלעי · עינך · בא[בד]ה [· כי · בטח] · על · קשתה · וגו', « et ton œil se réjouira de sa perte, parce qu'il s'est confié] à son arc, etc. », conviendrait assez bien au contexte ; nous ne la donnons cependant que sous bénéfice d'inventaire. — 33-34. יְשָׁרָה = ישרה, « équité (?) » ; parmi ce qui suit, חמא signifie-t-il « poison » comme l'hébreu חֵמָה ?

## B. *Inscription de Barrekoub* (*Bar*).

1 נצב · זן · שם · בררכב · לאבה · לפנמו · בר · ברצר · מלך ·
יאדי . . . שב · שנת . קל . . אבי · פנמו · ב . . ק
2 אבה · פלטוה · אלה · יאדי · מן · שחתה · אזה · הות · בבית ·
אבוה · וקם · אלה · הדד . . . ק . . . משבה · אל ו . . ו . .
א . ושב . ו . שחת . . .
3 בבית · אבה · והרג · אבה · ברצר · והרג · שבעי : : : · · איחי ·
אבה · ס . . . · בעל · רכב · [ח]א · . . . בה · על . . א . . ך ·
בעל . . . . חל · מלך · פנמו . . . .
4 ויתרה · מת · מלא · מסגרת · והכבר · קירת · חרבת · מן ·
קירת · ישבת · ומ . ז . . . . . . ק . . . . . ש . . . תשם .
5 חרב · בביתי · ותהרגו · חד · בני · ואגם · הוית · חרב · בארק ·
יאדי · וחל . . אל · פנמו · בר · קרל · א . . . אני . . ס ·
ב . ה · אבד . . . .

6 שאה · ושורה · וחטה · ושערה · וקם · פרס · בשקל · ושטרב ·
ת[מר] · בשקל · ואסנב · משח · בשקל · ויבל · אבי · בר . . . .

7 עד · מלך · אשור · ומלכה · על · בית · אבה · והרג · אבן ·
שחת · מן · בית · אבה . . . מן · אצר . . . · אלה · יאדי ·
מן · ב . . . .

8 ופשש · מסגרת · והרפי · שבי · יאדי · וקם · אבי · והרפי · נשי ·
בס . . . . . . · בא · בית · קתילת · וקנואל . . ב . .

9 בית · אבה · והיטבה · מן · קדמתה · וכברת · חטה · ושערה ·
ושאה · ושורה · ביומיה · ואז · אכלת · ושת . . .

10 זלת · מוכרו · וביומי · אבי · פנמו · שם · מת · בעלי · כפירי ·
ובעלי · רכב · והושב · אבי · פנמו · במצעת · מלכי · כבר. . .

11 בי · לו · בעל · כסף · ולו · בעל · זהב · בחכמתה · ובצדקה ·
פאחז · בכנף · מראה · מלך · אשור · ר . . .

12 אשור · פחי · ואחי · יאדי · וחנאה · מראה · מלך · אשור · על ·
מלכי · כבר · ברש . . . . אשור

13 בגלגל · מראה · תגלתפלסר · מלך · אשור · מחנית · . . מן ·
מוקא · שמש · ועד · מערב · ו[מן] · . . . .

14 רבעתארק · ובנת · מוקא · שמש · יבל · מערב · ובנת · מערב ·
יבל · מו[קא · ש]מש · ואבי · . . . .

15 גבלה · מראה · תגלתפלסר · מלך · אשור · קירת · מן · גבל ·
גרגם · . . . . ואבי · פנמו · בר · ב[רצר . .

16 שמרג · וגם · מת · אבי · פנמו · בלגרי · מראה · תגלתפלסר ·
מלך · אשור · במחנת · גם . . . .

17 ובכיה · איחה · מלכו · ובכיתה · מחנת · מראה · מלך · אשור ·
כלה · ולקח · מראה · מלך · אשור . . .

18 י · נבשה · והקם · לה · מבכי · בארח · והעבר · אבי · מן ·
דמשק · לאשר · ביומי · שר . . . .

19 יה · ביתה · כלה · ואנכי · ברכב · בר · פנמ[ו · בצד]ק · אבי ·
ובצדקי · הושבני · מרא[י · . . . .

20 אבי · פנמו · בר · ברצר · ושמת · נצב · זן · . . . [אב]י · לפנמו ·
בר · ברצר · ובנית · ב . . . .

21 ואמר · במשות · ועל · יבל · אמן · יסם . . מלך · . . . . . .
ויבל · יוקא · קדם · קבר · אבי · פנמו · . . .

22 וזכר · זנה · הא · פא · הדד · ואל · ורכבאל · בעל · בית ·
ושמש · וכל · אלהי · יאדי . . .

23 י · קדם · אלהי · וקדם · אנש ·

## TRADUCTION

1. Cette stèle a été élevée par Barrekoub à son père, Panamou, fils de Barṣour, roi de Ya'di. . . année. . . mon père Panamou. . .
2. son père, le sauvèrent les dieux de Ya'di de sa destruction qui fut (?) dans la maison de son père. Et se leva le dieu Hadad . . . . . . [et] détruisit. . .
3. dans la maison de son père, et tua son père Barṣour et tua soixante-dix (70) familiers de son père. . . maître de chars . . . . . . maître. . . roi Panamou. . .
4. et le reste aussitôt en remplit les prisons. Et il laissa plus de villes ruinées que de villes peuplées. . . . . . extermina (?)
5. l'épée, et elle tua un de mes fils. Alors (?) aussi il y eut l'épée dans le pays de Ya'di. . . . Panamou, fils de Korul. . . mon père. . . . . périt. . .
6. le blé, le. . . . ? le froment et l'orge et le demi-sicle valut un sicle, le šaṭrab de dattes (?) un sicle, le asnab d'huile (?) un sicle. Et porta mon père Bar(ṣour). . .
7. vers le roi d'Assour et il le fit régner (?) sur la maison de son père et tua l'auteur de la destruction de la maison de son père. . . . du trésor du dieu de Ya'di de. . . .
8. et ouvrit (?) les prisons et relâcha les prisonniers de Ya'di et mon père se leva et relâcha les femmes. . . .
9. la maison de son père, et il la mit dans un meilleur état qu'auparavant. Et abonda le froment, l'orge, le blé, le (?), en ces jours. Et alors, tu as mangé et bu. . .
10. . . . ses vendeurs (?). Aux jours de mon père Panamou, il (le roi d'Assour) ordonna aussitôt des possesseurs de campagnes et des possesseurs de chars, et mon père Panamou fut placé au milieu des grands rois. . . . [Et mon]
11. père n'était ni possesseur d'argent, ni possesseur d'or; en raison de sa sagesse et de sa justice, il saisit le pan de son seigneur, le roi d'Assour. . .
12. Assour, il gouverna et unifia Ya'di. Et son seigneur, le roi d'Assour, le plaça au-dessus des grands rois, en tête (?). ..

13. à la roue de son seigneur Tiglatpiléser, roi d'Assour, [ses] camps du lever du soleil jusqu'au coucher. Et de. . .
14. régions de la terre et le produit du levant il le transportait dans l'occident, et le produit de l'occident il le transportait dans le levant. Et mon père. . .
15. son territoire, son seigneur Tiglatpiléser, roi d'Assour, des villes du territoire de Gurgum . . . . Et mon père Panamou, fils de Barşour. . .
16. tomba malade, puis mourut mon père Panamou au milieu des princes de son seigneur Tiglatpiléser, roi d'Assour, dans le camp de. . .
17. et le pleura son personnel particulier et le pleura toute l'armée de son seigneur, le roi d'Assour. Et prit son seigneur le roi d'Assour. . .
18. . . . de son cadavre et lui érigea un lieu de pleurs sur la route et il fit transporter mon père de Damas au lieu (où il est reposé?) de mes jours et le pleu-
19. ra toute sa maison. Et moi, Barrekoub, fils de Panamou, c'est en raison de la justice de mon père et de la mienne que mon seigneur. . . me fit asseoir [sur le siège de]
20. mon père Panamou, fils de Barşour, et j'ai posé cette stèle. . . à mon père Panamou, fils de Barşour, et j'ai construit. . .
21. et il en ordonna les revenus (?) et il l'approcha d'un ruisseau intarissable et il fit couler le ruisseau devant le tombeau de mon père Panamou. . .
22. Et celui qui proclame cela est ici Hadad, ainsi que El et Rekoubel, le maitre de la maison, et Šemeš et tous dieux de Ya'di [mes sei-
23. gneurs devant les dieux et devant les hommes.

## NOTES

Au sujet de ce texte, je renonce également à toutes les conjectures ayant pour but de compléter les lacunes, mais je maintiens la presque totalité de mon interprétation et je n'y introduis que les modifications qui sont notées ci-après.

2. אזה « qui (?) »; l'estampage donne plutôt אלה ; serait-ce une faute de graveur? — 6. Après ולשטרב, je vois des traces de חמר, « dattes ». — Le ח de משח est extrêmement douteux. — 9. ושורה comme à la ligne 6. — 10. En raison de la lacune que présente la fin de la ligne précédente, on ne peut savoir si le groupe initial ולח est un mot entier ; il faut donc en faire abstraction pour le moment; quant à מוכרן il ne peut

représenter autre chose que l'hébreu מוֹכְרוֹ, « son vendeur », ou מוֹכְרָיו, « ses vendeurs ». — 11. פיאחז et non כי · אחז. — 12. ואחי, « et il unifia », au lieu de ואחז, « et il prit en possession ». — גלגל = גַּלְגַּל, « roue, char (?) ». — 18. מבכי, « lieu de pleurs »; cf. Genèse, L, 10-11.

## SUPPLÉMENT

La phrase H 10-11, commençant par בימי et finissant par רעיה, est une des plus énigmatiques de nos textes. Après un examen réitéré, je propose de la rétablir ainsi qu'il suit : ובימי · יתמר [· לאנשי · אר]קי · לנצב · קירת · ולנצב · זרדי · ולבני · כפירי · חלבב[חי · ו]יקח | אש · רעיה. Le réfléchi יתמר, si la lecture est correcte, serait apocopé de יתאמר ; les deux לנצב qui suivent ne seraient pas des noms, mais des infinitifs, probablement du *pi'êl*, et ce serait aussi le cas de ולבני au sens de « défricher », qui est propre à בִּנָּה dans l'idiome de la Mišna. Au lieu de זרדי qui ne dit rien à l'esprit, je transcris זרדי, pluriel de l'hébréo-mišnaïtique זֶרֶד, « bouture ». Le tout signifierait donc : « Et de mes jours il a été dit aux gens de mon pays d'ériger les villes et d'ériger (= de planter) des boutures et de défricher les campagnes de ma majesté; et chacun prit ses compagnons (pour l'aider au travail). » Cette proposition ferait ainsi allusion à l'activité développée sous son règne pour réparer les ruines et les dévastations dont les villes et les campagnes avaient eu à souffrir dans la période précédente.

## VOCABULAIRE HÉTÉEN

### א

אב « père ». — אבי « mon père », H. 8, 9; Bar. 1, 5, 6, 8, 10, 10-11, 15, 16, 18, 19, 20, 21. — אבה « son père », Bar. 1, 2, 3, 7, 9; אבוה, Bar. 2.

אבד « périr », Bar. 5.

אבן (= בן, ar. ابن) « fils » (?), Bar. 7.

אבן « pierre ». — Pl. אבני « pierres », H. 31.

אבר (héb. אַבִּיר) « fort, grand ». — אברו « ses forts, ses grands », H. 15, 21.

אגם = גם, Bar. 5.
או « ou », H. 16, 26, 27, 30, 32, 33, 34.
אז (héb. אָז) « alors », H. 7; Bar. 9.
אזא = זא « qui », Bar. 2.
אח « frère ». — אחכם « votre frère », H. 29.
אחז « tenir, saisir, prendre en possession », Bar. 11.
אחי « unifier », Bar. 12.
איח « familier, gens ». — איחה « son familier », H. 30; Bar. 17. — איחי « familiers », Bar. 3. — איחיה « ses familiers », H. 27, 28. — איחה « familière, servante ». — איחתה « ses servantes », H. 28, 31.
אכל « manger », H. 9. — אכלת « tu as mangé », Bar. 9. — תאכל « elle mangera, qu'elle mange », H. 17, 21. — לאכל « à, pour manger », H. 23.
אל (héb. אֵל) « le dieu El », H. 2, 11, 18; Bar. 22.
אל (héb. אַל), nég. prohib. « ne, non », H. 23, 26.
אל (héb. אֵל = אֵלֶּה), pron. dém. plur. « ces », H. 29.
אלב (héb. אָלַף) « enseigner, commander ». — תאלב « tu commanderas », H. 24.
אלה « dieu », H. 29; Bar. 2. — אלהי « dieux », H. 4, 12, 19; Bar. 2 (אלה pour אלהי), 22, 23. — אלהו « ses dieux », H. 2.
אם (héb. אִם) « si », H. 29.
אמן (héb. אֹמֶן) « pacte, alliance (?) », H. 11 (?).
אמן (héb. אָמֵן) « fidèle, permanent », Bar. 21.
אמר « dire », Bar. 21. — יאמר « il dira », 17, 18, 21, 29. — אמר « dis », H. 30. — יתמר (pour ויתאמר) « a été dit », H. 10.
אמרה « parole, éloquence ». — אמרתה « sa parole, son éloquence », H. 26, 32. — אמרת « paroles », H. 29.
אנך (phén. אנך) « moi, je », H. 1.
אנכי (héb. אָנֹכִי) « moi, je », Bar. 19.
אנש « homme », Bar. 23. — אנשי « hommes », H. 30.
אסנב (as. *sinipu*), nom d'une mesure, Bar. 6.
אצר (= אוצר) « trésor », Bar. 7.
אר. Voyez ארקרשף.
ארח « chemin, route », Bar. 18.
ארק (prononciation araméenne pour ארץ, ارض) « terre, pays », H. 5, 6, 7. — ארקה « son pays », H. 13.
ארקרשף, lecture douteuse; peut-être à séparer וארק ׳ רשף « quant au pays, c'est Rešef (qui me l'a donné) », H. 11.
אש (héb. אִישׁ) « homme », H. 34.
אשור « Assour, Assyrie », Bar. 7, 11, 12, 13, 15, 16, 17.
אשם = שם « nom », H. 16, 21.
אשר (as. *ašru*) « lieu, endroit », Bar. 18. — באשר « à la place de », H. 27. — באשרה « à sa place », H. 32.
את (= אַתְּ) « toi », H. 33.

## ב

ב, préposition inséparable « dans, en, pendant, par, pour, etc. ». — בה « en lui, y », H. 17, 22.
בית « maison, famille », H. 9; Bar. 2, 3, 7, 8, 9. — ביתי « ma maison », Bar. 5.
בכי « pleurer ». — בכיה « il l'a pleuré », 17, 18-19; בכיתה « elle l'a pleuré », Bar. 17. — מבכי « lieu de pleurs », Bar. 18.

בן « fils ». — בני « fils de », H. 10.

בני « construire ». — בנית « j'ai construit », H. 14 ; Bar. 20. — לבנא « pour construire », H. 13, 14.

בני, *piel* (héb. בִּנָּה) « défricher » ; לבני, H. 10.

בנת (as. *binût*) « produits », Bar. 14.

בעל « seigneur, maitre, possesseur », Bar. 11, 22. — בעלי « maîtres de », Bar. 10.

בעלמי, titre de Hadad « seigneur des eaux » (?), ou bien est-ce une faute du graveur pour בעלשמי « seigneur du ciel » (?), ou encore עלמי est-il un nom de lieu « dans ʿAlmî » ?

בר « fils », H. 1, 14 ; Bar. 1, 5, 15, 19, 20.

ברצר, n. pr. m., Bar. 1, 3, 15, 20.

ברוכב, n. pr. m., Bar. 1. — ברכב, Bar. 19.

## ג

גבל (héb. גְּבוּל) « territoire », Bar. 15. — גבלה « son territoire », Bar. 15.

גברה « force, puissance ». — גבריתה « sa puissance », H. 32.

גלגל « roue, char », Bar. 13.

גם (héb. גַּם) « aussi », H. 8, 9 ; Bar. 16.

גמר « achever, détruire ». — לתגמרו « pour que tu le détruises », H. 30.

גרגם, n. de pays, Bar. 15.

## ד

דלח, v. « se troubler ». — דלח « que se trouble », H. 30.

דלח « trouble », H. 24, 30.

דמשק, n. de l. « Damas », Bar. 18.

## ה

הא (הָא) « lui, il », H. 30 ; Bar. 11, 22.

האל (ar. هاولو), pron. dém. « celui-là », H. 5.

הן (héb. הֵן), adv. « certes », H. 29.

הדד, n. pr. d'un dieu « Hadad », H. 2, 8, 11, 13, 14, 18, 21, 22, 23 ; Bar. 22.

הוי « être » ; 3ᵉ pers. f. הוית, Bar. 4, et הות, Bar. 2.

הנו « si », H. 30, 31.

הרג (héb.) « tuer, massacrer, détruire », Bar. 3. — תהרגו « elle lui tue (= a tué) », Bar. 5. — תהרגה « tu le tueras », H. 33. — להרגה « pour le tuer », H. 34.

## ו

ו, conjonction fréquente.

ודד, v. « aimer ». — מודדי « amis », H. 24. — מודדיה « ses amis, H. 27.

ומת (?), — מומת, H. 24, 26.

ותה (héb. אותו, aram. יָתֵה) « le, la », H. 28.

## ז

ז. Voir מז.

זא, pron. démonst. « ce, cette », H. 18, 19.

זבח, v. « sacrifier, offrir ». — יזבח, H. 15, 16, 21.

זבח, n. c. « sacrifice, offrande ». — זבחה « son sacrifice, son offrande », H. 18, 22.

זהב « or », H. 12 (?) ; Bar. 11.

זי, pron. rel. « celui qui », H. 1.

זכר, v. « mentionner, prononcer ». — יזכר, H. 16, 17, 21. — Participe זכר « qui mentionne, prononce, atteste », Bar. 22.

**זכר**, n. c. « mention, monument ». — **זכרי** « mon monument », H. 28.

**זכר** (as. *zikaru*) « serviteur ». — **זכרו** « ses serviteurs », H. 31.

**זלת**, mot de lecture incertaine, Bar. 10.

**זן**, pron. démonst. « ce », H. 1, 14, 16, 21; Bar. 1, 20.

**זנה** (aram.) « ce », Bar. 22.

**זר** (héb. זָר) « étranger », H. 20, 34.

**זרד** (héb. זֶרֶד) « bouture »; pl. **זרדי** (pour זררי), H. 10.

**זרע** « semence, postérité », H. 20.

**זרר** (?). Voir **זרד**.

## ח

**חד** « un », H. 15 (?), 27; Bar. 5. — **חדה** « une », H. 28.

**חהן** (?) « rejeter » (?), H. 22.

**חוי** « annoncer »; **חויו**, H. 4.

**חטר** « bâton, sceptre », H. 3, 9, 15, 20, 25.

**חכמה** « sagesse ». — **חכמתה** « sa sagesse », Bar. 11.

**חלב** (ar. حلف) « jurer, vouer ». — **חלבת** (?) « j'ai voué », H. 12.

**חלבבה** « majesté », H. 3, 9. — **חלבבתי** « ma majesté », H. 13, 19 (?).

**חמא** (?), H. 33.

**חמס** « violence », H. 26.

**חנא** « privilégier » (?). — **חנאה** « l'a privilégiée » (?), Bar. 12. — **חנאת** « j'ai été privilégié » (?), H. 19.

**חני** « se poser, se placer, camper ». — **מחנה** « camp », Bar. 16. — **מחנתה** (?), Bar. 13.

**חקק** (= חצץ ?). — **תחק** « tu lanceras des flèches » (?), H. 34.

**חרא** (héb. חֳרִי) « colère », H. 23.

**חרב** « épée », H. 9, 25; Bar. 5.

**חרב**, adj. « détruit, ruiné ». — קירת **חרבת** « villes détruites », Bar. 4.

## י

**יאדי** (r. אדי, d'où héb. אֵד, aram. אֲדִיתָא « flot, vague », nom hétéen du pays appelé par les Araméens שמאל « Sam'al », H. 1, 15, 21, 25; Bar. 2, 5. 7, 12, 22.

**יבל** (as. *uabbil*, aram. יְבַל) « porter, apporter, amener », Bar. 6, 14.

**יבל** (héb. יוּבַל) « ruisseau », Bar. 21.

**יד** « main », H. 4 (?). — **ידי** « ma main », H. 2, 8. — **ידה** « sa main », H. 25.

**יטב** « être bon ». — **הוטבה** « il l'a fait meilleur », Bar. 9.

**יום** « jour ». — **ימי** « mes jours », H. 9, 10. — **יומי** « mes jours », Bar. 18. — **יומיה** « ses jours », Bar. 9.

**יקא** (héb. יצא, aram. יעא) « sortir ». — **הוקא** « il fit sortir », Bar. 21.

**ישב** « être assis, demeurer ». — **ישבת** « je me suis assis », H. 8. — **ישב** « il s'assiéra », H. 15, 20. — **הושבני** « il m'a fait asseoir », Bar. 19. — **הושבת** « j'ai fait demeurer », H. 19. — Part. pl. fém. **ישבת** « habitées, peuplées », Bar. 4.

**ישר** « être équitable »; **ישרה** « équité » (?), H. 33.

**יתך** (héb. נתך), v. « inonder ». — **ליתכה** « qu'il l'inonde », H. 23.

**יתר**, « surplus, reste, abondance », H. 11, 12. — **יתרה** « son reste », Bar. 4.

## כ

כבר, v. « être vaste, nombreux, abonder ». — כברת « a été abondante », Bar. 9. — הכרב « a rendu nombreux », Bar. 4.

כבר, n. c. « grandeur ». — מלכי כבר « grands rois » (mot à mot « rois de grandeur »). Bar. 12.

כבר, adj. (= héb. כַּבִּיר) « grand, fort ». — כבריו « ses forts, ses Cabires », H. 11.

כל « tout », Bar. 22. — כלה « lui tout », Bar. 17, 19.

כנף « aile, pan d'habit », Bar. 11.

כסף « argent », Bar. 11.

כפיר « campagne, village » (?). — Pl. כפירי. H. 10.

כרם « vigne, vignoble », H. 7.

כרת, v. « couper, trancher, conclure ». — יכרת (?), H. 11. Voir זכר.

כתש « casser, piler, broyer ». — פלכתשה « alors qu'on le broie, le lapide », H. 31. — פלכתשנה « alors qu'on la lapide », H. 31.

## ל

ל, préposition « à, pour ». — לי « à moi », H. 4. — לה « à lui », H. 23; Bar. 18.

לו (héb. לא), nég. « non, ne », Bar. 11. — פלו « mais non », H. 13.

לולא (héb. לַיְלָה) « nuit », H. 24.

לעי « jouir » (?). — ותלעי « et (ton œil) jouira », H. 32.

לקח « prendre », Bar. 17. — יקח « prenait », H. 10. — יקחו « prenaient », H. 12.

לשן « langue, mauvaise langue, médisance », H. 9.

## מ

מה « quoi, ce que », H. 12.

מוקא (héb. = מוצא) « sortie du soleil, levant », Bar. 14. Voir יצא.

מז, composé de מה־זה (cf. héb. מַזֶּה) « ce que », H. 3, 4, 22.

מחנת (héb. מַחֲנֶה) « camp, troupe, armée », Bar. 16. — מהנותה « son camp, ses troupes », Bar. 13. Voir חני.

מי. Voir בעלמי.

מכר, v. « vendre ». — מוכרו « ses vendeurs », Bar. 10.

מלך v. « régner ». — ימלך « régnera », H. 25. — מַלְּכה « l'a fait régner » (?), Bar. 7.

מלך, n. c. « roi », H. 14, 20; Bar. 12, 13, 15, 16, 17, 21.

מן, pron. rel. (aram. מַנָא, as. *mannu*) « qui, quiconque », H. 15.

מן, prép. « de, parmi », H. 4, 9, 12, 15; Bar. 2, 4, 7, 9, 13, 15, 18.

מנע, v. « empêcher, priver ». — למנע « pour empêcher », H. 24.

מסגרת (héb. מַסְגֵּר) « prison, cachot ». — Pl. מסגרת « prisons », Bar. 4, 8. Voir סגר.

מערב « coucher du soleil, couchant, occident », Bar. 13, 14. Voir ערב.

מצעה (aram., héb. אמצע) « milieu », H. 28. — מצעת « milieu de », Bar. 10.

מקם (héb. מָקוֹם) « lieu, endroit », H. 14.

מרא (aram.) « seigneur ». — מראה « son seigneur », Bar. 11, 12, 13, 15, 16, 17. — מראי « mon seigneur », Bar. 19.

מרג. Voir שמרג.

משח (? aram. משחא) « huile », Bar. 6.

משות (pour משאות ?) « redevances » (?), Bar. 21.

מת, adv. « aussitôt, alors », H. 12, 13, 14, 28; Bar. 4.

מת, v. « mourir », Bar. 16.

נ

נבש (pour נפש) « âme », H. 17, 21, 22.

נבש « monument funèbre ». — נבשה « son monument », Bar. 18.

נדב, n. c. « générosité, libéralité ». — נדבה « sa libéralité », H. 33.

נצב, v. « ériger, planter »; לנצב, H. 10.

נצב (héb. נְצִיב) « stèle », H. 1, 10; Bar. 1, 20.

נשה, v. « manquer, commettre un péché, un crime », H. 28, 29.

נשי, pl. de אשה « femme », Bar. 8.

נתן (héb.) « donner »; passé נתן, H. 2, 8, 13, 14; pl. נתנו, H. 20. — Imp. יתן, H. 23; pl. יתנו, H. 4, 12. — *Nifʿal* נתן « soit donné », H. 24.

ס

סגר, v. « serrer, fermer, enfermer ». Voyez מסגרת.

סמך, v. « appuyer, approcher ». — [וסמ]כה (?), Bar. 21.

סעד, v. « faire un repas ». — *Hif.* יסעד « donnera un festin », H. 15, 21.

ע

עבד (héb. עָבַד), v. « cultiver la terre ». — יעבדו « ils cultivent », H. 7.

עבר, v. « passer ». — *Hifʿil* העבר « a fait transporter », Bar. 18.

עד « jusque », Bar. 7, 13.

עד (héb. עוֹד) « encore », H. 17.

על « sur, au-dessus de ». H. 8, 15, 20, 25, 26, 32, 33; Bar. 7, 12, 21. — עליה « sur lui », H. 34.

עלמי. Voir בעלמי.

עם « avec, chez », H. 17, 22. — עמי « avec moi », H. 2, 3. — עמך « avec toi », H. 17.

עין « œil ». — עיני « mon œil », H. 30. — עינך « ton œil », H. 32.

פ

פ, conjonction contractée de אף (= ar. فَ) « alors, ainsi, donc, mais », H. 3, 14, 18, 19, 30, 31; Bar. 11.

פא (héb. פֹּא) « ici », H. 33; Bar. 22.

פחו (de פֶּחָה = as. *pahatu* « préfet, gouverneur, satrape »), v. « gouverner », Bar. 12.

פלט (פָּלַט) « sauver ». — פלטוה « l'ont sauvé », Bar. 2.

פם (aram. פּוּם, ar. فوم) « bouche », H. 29, 30.

פנמו, n. pr. m. (carien Παναμυης) « Panamou » : 1° l'aîné, fils de Qorul, H. 1, 14, 17, 22; Bar. 5; 2° le jeune, fils de Barṣour, Bar. 1, 3, 10, 15, 16, 19, 20, 21.

פרס (פְּרָס) « demi-sicle », Bar. 6.

פשש (as. *pasasu*) « démolir, détruire, ouvrir », Bar. 8.

צ

צדק « justice », Bar. 19. — צדקי « ma justice », Bar. 19. — צדקה « sa justice », Bar. 11.

צר (héb. צַר, ar. ضُرّ, aram. עָר) « ennemi, adversaire ». — Pl. צרו, H. 30.

## ק

קבר « tombeau ». Bar. 22.
קדם « devant », Bar. 22, 23.
קדמה « état antérieur ». — קדמתה « son état antérieur », Bar. 9.
קום, v. « se lever ». — Passé קם, H. 3; Bar. 2; pl. קמו, H. 2. — *Hif.* הקם « a érigé ». — הקמת « j'ai érigé », H. 1, 14. — יקם · ותה « l'érigera ».
קום « valoir », קם, Bar. 6.
קום avec עין (cf. I Rois, XIV, 4), קם · עיני « que j'aie l'œil paralysé », H. 30.
קיר (héb. קיר) « mur, ville »; pl. קירת, H. 10; Bar. 4, 15.
קנואל, peut-être un nom propre, Bar. 8.
קרל, n. pr. m. = Κορυλος (personnage paphlagonien), H. 1, 13, 14; Bar. 5.
קרן « corne, puissance »; pl. קרני, H. 13.
קשת « arc ». — קשתה « son arc », H. 26, 32.
קתל (= ar. قتل) « tuer ». — קתילת (קְתִילַת), Bar. 8.

## ר

רבע « région »; pl. רבעת, Bar. 4.
רגז « colère, inquiétude », H. 23 (?), 26.
רכב « char de guerre », Bar. 10.
רכבאל, n. pr. d'un dieu, H. 2, 11, 18; Bar. 22.
רע (héb. רֵעַ) « ami »; pl. av. suf. רעיה « ses amis », H. 11.
רפי « être lâche, faible ». — הרפי « il a relâché », Bar. 7.
רקי (héb. רָצָה, ar. رضو) « agréer ». — ורקי « agréera », H. 22.
רשי (éth. ረሰየ) « faire, accomplir, infliger », H. 27, 28.
רשף, n. pr. d'un dieu identifié avec Apollon.

## ש

שאה (as. *šeum*, éth. ሰርናይ) « blé », Bar. 6, 9.
שבי « captifs », Bar. 8.
שבעי, nom de nombre, 70, Bar. 3.
שורה (héb שׂוֹרָה), avoine (?), Bar. 6, 9.
שחת, v. « endommager, mutiler »; 2ᵉ pers. pas. שחת (pour שחתת) « tu as détruit, mutilé », H. 31. — *Hif.* imp. השחת « détruis », H. 29.
שחת, n. c. m. « destruction, perte », H. 27, 28. — שחתה « sa perte », Bar. 2.
שטרב, nom d'une mesure, Bar. 6.
שי (héb. שַׁי) « présent, offrande », Bar. 18.
שים, v. « poser, placer »; passé שם, Bar. 1, 10. 1ʳᵉ pers. שמת « j'ai posé, érigé », Bar. 20. — 2ᵉ pers. שמת « tu mets, poses », H. 29.
שלח, v. « envoyer, tendre »; ישלח, H. 25.
שם (héb. שׁוּם) « ail »; pl. שמי, H. 6.
שם (héb. שָׁם) « là », H. 8.
שמ[ד] « détruire, exterminer »; 3ᵉ pers. f. תשמד, Bar. 4.
שמרג (as. *šumruṣu*) « être malade »; passé, Bar. 16.
שמש, nom du dieu Soleil, Bar. 13, 14.
שנה « an, année »; שנת, Bar. 1.
שנה « sommeil », H. 24.
שנם « grandeur, élévation » (ar. سنم) (?), H. 4.
שערה « orge », Bar. 6, 9; pl. שערי, H. 5.

שכל « sicle », Bar. 6.

שתא (?) « boisson » (?), H. 9.

שתי, v. « boire »; imparf. תשתי « elle boira », H. 17, 22.

ת

תגלתפלסר, n. pr. m. Tiglatpiléser III, roi d'Assyrie, Bar. 15, 16.

REMARQUES SUPPLÉMENTAIRES

La langue des deux inscriptions H. et Bar. que je viens d'étudier pour la seconde fois représente incontestablement l'idiome local du royaume de Ya'di, situé à l'extrême nord de la Syrie, à proximité de l'Amanus, région que les Hébreux (Josué, I, 1-4; I Rois, x, 29; II Rois, VII, 6), les Égyptiens et les Assyriens désignaient d'un commun accord par le nom de *Ḥitti* (חִתִּי), *Khita* et *Hatti*. Une autre désignation géographique de cette région n'ayant pas existé à l'époque historique, on est autorisé à donner à cet idiome le nom de hittite ou hétéen. Il est foncièrement sémitique et n'a rien de commun avec les langues parlées anciennement en Cappadoce, au haut Euphrate et en Asie Mineure, langues qui forment une famille particulière dont la parenté avec les langues existantes de nos jours n'a pas encore pu être déterminée. Pour les Assyriens qui envahissaient la Syrie constamment par la route du nord, la dénomination *Hatti* englobait très souvent la totalité de ce pays qu'ils désignaient aussi par le qualificatif *Ahurru*, « pays de derrière, Occident ». Les Égyptiens, de leur côté, qui manquaient de notions exactes sur l'ethnographie de ces contrées éloignées, confondaient parfois dans la désignation de *Khita* les éléments cappadociens et allophyles qui faisaient le service d'auxiliaires dans les armées hétéennes, mais ces généralisations qui ont leur analogie dans la nomenclature géographique de beaucoup d'autres peuples anciens et modernes, n'infirment en aucune manière le résultat qui ressort des témoignages unanimes de l'antiquité relativement à l'origine syro-sémitique des Hittites. Les monuments à inscriptions cappodociennes qu'on a trouvés à Hamath et dans d'autres parties de la haute Syrie appartiennent sans aucun doute à des envahisseurs du nord qui ont réussi à s'établir pendant quelque temps dans ces régions, mais ne viennent nullement des aborigènes du pays. Ce fait frappe de nullité toutes les tentatives

de déchiffrement qui partent de ce point que les hiéroglyphes de Hamath et de la Cappadoce recèlent la langue des Hittites ; cette dernière, ainsi que je l'ai démontré depuis bien des années, est purement sémitique et appartient au groupe de la Syrie septentrionale, dans lequel se range naturellement le dialecte de Ya'di-Sam'al exprimé par les deux inscriptions en cause.

Une autre question est celle de savoir si l'hétéen doit être classé dans la famille phénicienne ou bien dans les variétés de l'idiome araméen. En faveur de cette dernière alternative, on invoque d'ordinaire des mots comme בר, מרא, חד, dont l'aramaïsme exclusif est loin d'être prouvé. La transition de ض en ק dans ארק = ارض[1], יקא = יצא, ወፅአ, רקי = رضو, placée en face de צר = ضرّ ou le צ reste intact, suggère l'idée qu'elle est due à une influence momentanée de l'araméen plutôt qu'à la nature primitive du dialecte local. Et ce sentiment ne peut que se fortifier quand on trouve une fois la forme tout araméenne זנה à côté de celle plus fréquente זן et en opposition avec le génie général de cet idiome qui ne connaît point la terminaison emphatique dans les noms et les adjectifs. L'absence absolue de cette terminaison commune à tous les dialectes araméens n'a son analogie que dans la famille hébréo-phénicienne. Le manque d'un article prépositif n'est pas contraire à ce classement, ainsi que nous le savons par l'éthiopien qui n'en possède pas non plus, sans qu'on puisse lui contester pour cela sa place dans le groupe des langues sémitiques du sud. Pour une orientation plus large, il nous paraît utile de présenter ci-après un aperçu détaillé des particularités que nous avons pu constater jusqu'à présent dans le dialecte de nos inscriptions :

1. Le nom local du pays est toujours יאדי, jamais שמאל, « le nord », nom qui est sans aucun doute dû aux Araméens qui sont venus du sud.

2. Le צ sémitique du nord, lorsqu'il correspond à un ض arabe et à un ע de l'araméen postérieur, se change ordinairement en ק; ainsi ארק, רקי, יקא, etc., pour ارض, رضو, ወፅአ, aram. ארעא (ארקא), רעא, יעא.

3. Quelquefois, le צ susmentionné se change en ג; ex. שמרג pour שמרץ, de מרץ, ar. مرض, aram. מרע.

4. Cependant le mot צרי, qui vient de ضرّ, conserve le צ sans aucune modification.

5. Adoucissement du פ en ב dans נבש, חלב, אלב, pour נפש, חלף, אלף.

6. Emploi de l'*aleph* prosthétique, comme l'arabe dans אבן (اِبن), אשם (اِسم)..

7. Manque absolu d'état emphatique, ainsi que d'article prépositif.

8. Le pluriel masculin est indiqué par י—, sans aucune autre addition.

9. Le pronom de la première personne, singulier, est אנך ou אנכי, jamais אנה.

10. Le suffixe possessif de la troisième personne au singulier est ה— ou ן—; au pluriel יה— ou ן—, jamais יהי—.

11. Les verbes dont la troisième radicale est un י conservent toujours cette lettre.

12. La forme passée des verbes peut être employée dans un sens subjonctif, comme en arabe.

13. Emploi de פ conjonctif, comme en arabe.

14. Emploi des particules אם, גם, qui sont particulières à l'hébreu et au phénicien.

15. Usage de mots que l'on ne rencontre pas dans les autres langues sémitiques connues.

Ces faits nous semblent justifier l'opinion émise plusieurs fois par nous que l'hétéen, malgré l'influence araméenne, constitue un idiome à part du groupe hébréo-phénicien.

En terminant, il n'est peut-être pas superflu d'ajouter que le texte revu confirme, au delà de mes prévisions, l'exactitude générale de ma traduction de H 17-22, où j'ai trouvé, en 1894, l'énonciation relative au dogme de l'immortalité de l'âme et de sa déification finale en récompense de sa vertu. L'âme du juste *mange et boit* avec le dieu national Hadad et partage avec lui les jouissances et les honneurs à l'occasion des cérémonies les plus solennelles. Les « historiens de génie » qui refusaient cette croyance aux Sémites, après leur avoir refusé la faculté mytho-

logique en général, sont démentis par des documents authentiques remontant à des centaines d'années avant la naissance des sept sages de la Grèce. Pour les études de l'antiquité hébraïque, l'intérêt principal de cette constatation réside dans le grand jour qu'elle jette sur des passages tels que Deutéronome, XXVI, 13-14, et Psaumes, CVI, 28, où les sacrifices aux idoles sont regardés comme des sacrifices funéraires.

## APPENDICE

### INSCRIPTIONS ARAMÉENNES DE BARREKOUB.

#### *Inscription architecturale.*

| | | |
|---|---|---|
| 1 | אנה · בֿ[ר]רכב · | Je suis Barrekoub, |
| 2 | בר · פנמו · מלך · שמ | fils de Panamou, roi de Šam- |
| 3 | אל · עבד · תגלתפליסר · מרא · | 'al, serviteur de Tiglatpilêser, seigneur |
| 4 | רבעי · ארקא · בצדק · אבי · ובצד | des régions de la terre. En raison de la justice de mon père et de |
| 5 | קי · הושבני · מראי · רכבאל · | la mienne, m'ont fait asseoir mon seigneur Rekoubêl |
| 6 | ומראי · תגלתפליסר · על · | et mon seigneur Tiglatpilêser sur |
| 7 | כרסא · אבי · ובית · אבי · ע | le trône de mon père. Et la maison de mon père a pei- |
| 8 | מל · מן · כל · ורצת · בגלגל · | né le plus. Et j'ai couru près de la roue de |
| 9 | מראי · מלך · אשור · במצע | mon seigneur, le roi d'Assour, au mi- |
| 10 | ת · מלכן · רברבן · בעלי · כ | lieu de grands rois, possesseurs d'ar- |
| 11 | סף · ובעלי · זהב · ואחזת · | gent et possesseurs d'or. Et j'ai pris |
| 12 | בית · אבי · והיטבתה · | la maison de mon père et je l'ai rendue meilleure |
| 13 | מן · בית · חד · מלכן · רברב | que la maison d'un des grands rois |
| 14 | ן · והתנאבו · אחי · מלכי | et mes frères les rois ont applaudi |
| 15 | א · לכל · מה · טבת · ביתי · ו | à tout ce (qui concerne) le bien de ma maison. Et |
| 16 | בי · טב · לישה · לאבהי · מ | il m'a plu de vouer à mes pères, les |
| 17 | לכי · שמאל · הא · בית · כלמ | rois de Šam'al, ce *Baït-Kala-* |
| 18 | ו · להם · פהא · בית · שתוא · ל | *mou*, à eux (seuls). Il leur sera une maison d'hiver |
| 19 | הם · והא · בית · כיצא · ו | et il sera (aussi) une maison d'été. Et |
| 20 | אנה · בנית · ביתא · זנה · | c'est moi qui ai construit cette maison. |

J. HALÉVY.

# Une Version syriaque inédite de la Vie de Schenoudi.

## INTRODUCTION

### I. Schanoudin et ses biographes.

*Schenoudi* (333-451)[1], dont le nom syriaque est ܫܢܘܕܝܢ (Schanoudin), était un Égyptien du village de *Schenalolet* dans le nome de la ville de Schmin (Haute Égypte). Il se fit moine à l'exemple de l'un de ses oncles, nommé Bgoul, fit école, et, comme tant d'autres alors, devint chef de monastère. Si l'on en croit le texte arabe de sa vie, il eut sous ses ordres jusqu'à deux mille deux cents frères et mille huit cents sœurs, ce qui eut au moins l'avantage de lui fournir quatre mille chantres dont quelques uns furent éloquents. J'ai dit *chantres* parce que, d'après M. Amélineau, les moines ne se bornaient pas à raconter les prodiges accomplis par Schenoudi, mais ils les chantaient à la manière des aèdes et des troubadeurs chantant les faits et gestes d'Hector et d'Ajax ou de Karlemaigne et de Roland. Et comme à cette époque les moines changeaient facilement de monastère et même de genre de vie, on comprend que la renommée du Père Schanoudin dut bientôt remplir l'Égypte. Mais ces moines étaient monophysites, leurs dires ne trouvèrent donc pas chez les Grecs et les Latins la créance que ceux-ci ne ménagèrent pas à d'autres récits analogues, et la gloire de Schanoudin, mise ainsi à l'index par nos auteurs, ne nous fut révélée que par les chantres éloquents qu'il trouva au XIX[e] siècle.

M. Zoéga le premier[2] publia de nombreux extraits de la vie

1. Sur la foi de récits coptes on fit vivre Schanoudin durant 118 ans, jusqu'en 460; pour M. Revillout il avait 109 ans en 451, à la réunion du concile de Chalcédoine. M. Amélineau le fait vivre de 333 jusqu'au 2 juillet 451. D'après une vie inédite de Dioscore (ms. de Paris, syr. 234) que nous avons transcrite et allons publier, il était mort avant le concile, et un récit que nous citerons à la fin de l'introduction ferait même croire, si l'on admettait l'authenticité de cette vie, qu'il était mort plusieurs années auparavant.

2. Catalogus codicum copticorum Musæi Borgiani, Rome, 1810,

et des écrits de Schanoudin d'après les manuscrits coptes du Musée Borgia.

M. Revillout transcrivit ensuite la vie copte (dialecte memphitique) conservée au Vatican, et, sans la publier, la prit pour base d'un important travail intitulé : *Les origines du schisme égyptien;* LE PRÉCURSEUR ET INSPIRATEUR SÉNUTI LE PROPHÈTE[1].

M. Amélineau publia ensuite avec traduction française la vie copte dont nous venons de parler ainsi qu'une vie arabe, et des fragments d'une autre vie copte[2], puis, pour populariser son héros, il le chanta dans un volume in-12 (le format des romans)[3] et fit d'intéressants emprunts à ces publications dans la plupart de ses travaux postérieurs[4].

Enfin M. Guidi, porté par ses remarquables connaissances polyglottes à s'intéresser à ces publications coptes-arabes, leur ajouta un fragment d'une vie syriaque de Scénuti (Schanoudin) conservée à Londres dans le ms. add. 14732[5]. Ce manuscrit provient du monastère de Notre-Dame des Syriens, au désert de Scété en Égypte, et M. Guidi put avancer en toute vraisemblance que cette traduction avait été faite dans ce monastère.

## II. LE TEXTE SYRIAQUE DE PARIS.

Nous nous proposons d'ajouter aux documents qui précèdent une biographie syriaque de Schanoudin contenue dans le ms. de Paris, n° 236 fol. 33-39. Ce manuscrit fut écrit l'an 1194 de notre ère par le scribe Behnam, dans le monastère de Mar Sergius et de Mar Ze'oura situé non loin de Mossoul.

p. 33-41, etc. Il appelle notre héros Scjenuti. Il faudrait, semble-t-il, Schenoudi.

1. *Revue de l'histoire des religions*, 1883, t. 8, pages 401-468 et 545-582.

2. *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire*, tome IV, gros volume in-folio.

3. *Les moines égyptiens*, Paris, 1889.

4. Cf. *Journal asiatique*, déc. 1888 et *La géographie de l'Égypte à l'époque copte*, Paris, 1893.

5. Nachrichten von der König. Ges. der Wissenschaften zu Göttingen, 1889, n° 3, pages 52-56.

Il est regrettable que le moine Behnam transcrivant la vie de Schanoudin sur les rives du Tigre se soit assez peu intéressé, semble-t-il, à ce héros des bords du Nil, car, au bas du folio 38 recto, il transcrit les deux premières lignes d'une histoire et, au haut du folio 38 verso, il en commence une autre. Cette lacune en passant du recto au verso d'un feuillet semble intentionnelle et dénote chez Behnam le désir de finir au plus tôt sa transcription. Nous pouvons donc nous demander si ce ne serait pas encore à lui, et non au manuscrit qu'il transcrivait, que serait due la suppression de la fin de la biographie de Schanoudin, telle qu'on la trouve dans le texte copte avec lequel le texte syriaque est étroitement apparenté.

Voici, d'après l'ordre des récits syriaques, la pagination des textes coptes qui leur correspondent dans la publication de M. Amélineau : pages 3-5; 5-8; 8-10; 10-12; 17-18; 15-16; 22-25; 25-27 ; lacune dans le syriaque; 38-40; 40-42.

### III. Comparaison des divers textes.

Nous avons donc à comparer les textes *copte* et *arabe* édités par M. Amélineau et le texte *syriaque* de Paris. Nous nous occuperons peu du texte syriaque de Londres qui est trop court et ne concerne que la fin de la vie de Schanoudin. Quand nous aurons à le citer nous l'appellerons texte *syriaque de Londres* pour le distinguer du précédent.

Nous sommes d'abord frappés par ce fait que *tous les textes syriaques de Paris ont leurs correspondants dans le texte copte qui leur en ajoute quelques nouveaux*, et tous les textes coptes ont leurs correspondants dans le texte arabe qui leur en ajoute encore quelques nouveaux.

Voici les récits que *le copte et l'arabe simultanément* ajoutent au syriaque :

1° Copte, p. 12; arabe, p. 324.

Cyrille d'Alexandrie fait venir Schnoudi et Victor de Tabennisi, successeur de Pacôme ; il les emmène à Constantinople pour témoigner devant l'empereur contre Nestorius. Schnoudi est rapporté en Égypte par une nuée. Celui-ci, en rentrant, jette certain grain de blé sous une meule et elle rend à l'instant

une telle quantité de farine que les moines se plaignent de ne pas arriver à la porter.

2° Copte, p. 16; arabe, p. 335.

Schnoudi, faisant creuser un puits, plante son bâton dans le sable et il produit aussitôt des dattes pour rafraîchir les ouvriers.

3° Copte, p. 22; arabe, p. 351.

Durant une famine, Schnoudi fait un miracle de multiplication des pains. — Il bâtit une église sur l'ordre de N.-S. Jésus-Christ qui l'aide dans ce travail. — Enfin il démasque un faux mendiant.

4° Copte, p. 25; arabe, p. 358.

On trouve d'abord la fin de l'histoire dont le moine Behnam n'a transcrit que les premières lignes: Un homme vient se plaindre de ce que des voleurs ont pillé sa maison. Schnoudi lui apprend où sont ces voleurs et lui fait rendre ses biens. — Puis le copte et l'arabe racontent une nouvelle visite de Schnoudi à Théodose. Il est mandé par l'empereur et transporté par un nuage à Constantinople.

5° Copte, p. 40; arabe, p. 378.

Satan et ses diables entrent dans le monastère de Schnoudi. — *L'arabe seul* ajoute encore au copte et au syriaque les récits suivants:

1° Arabe, p. 291.

Nous trouvons ici une traduction de la première partie de la Διδαχή. « Et certes à tout moment il (Schnoudi) a enseigné et dit que le chemin est facile et la voie double, une pour la vie et l'autre pour la mort, et entre les deux voies la différence est grande; et voici le chemin de la vie...[1].»

Ainsi, dès le commencement, l'auteur de la traduction arabe, qui prend le nom de Visa, disciple de Schnoudi, attribue à ce dernier des paroles qu'il n'a pas dû prononcer, puisquelles sont empruntées à peu près textuellement à un document célèbre aujourd'hui connu. Le traducteur arabe est donc un simple interpolateur. Le mal est que M. Amélineau ne s'en

1. Ch. I, v. 1 et 2: Ὁδοὶ δύο εἰσί, μία τῆς ζωῆς, καὶ μία τοῦ θανάτου διαφορὰ δὲ πολλὴ μεταξὺ τῶν δύο ὁδῶν. Ἡ μὲν οὖν ὁδὸς τῆς ζωῆς ἐστιν αὕτη..

est pas aperçu et que, sur la foi du titre, il a cru que la vie arabe représentait l'original dont le copte ne serait, selon lui, qu'une réduction. Aussi à propos du texte suivant (p. 293) :

« Mon fils, ne prononce pas de paroles grossières, n'aie pas les yeux cupides parce que cela fait les faux témoignages. O mon fils, ne demande pas : qu'est ce que cela? ou : pourquoi cela est-il ? car (cette curiosité) mène à l'adoration des idoles »; M. Amélineau met en note : « Cette pensée me paraît profonde. Schnoudi avait bien vu que le libre examen en matière de foi mène à l'incrédulité. D'ailleurs, comme je l'ai dit, cette genèse des fautes ou des crimes s'appelant les uns les autres me paraît finement observée. »

Or, nous n'avons là au fond qu'une mauvaise traduction abrégée des versets 3 et 4 du chapitre III de la Διδαχή. — Nous avons développé ce point pour mettre en relief dès maintenant que l'arabe est un texte interpolé, ce dont tout le monde conviendra, et aussi qu'il est dangereux de lui attribuer trop d'importance.

2° Arabe, p. 315.

Schnoudi lutte avec Satan qui prend la forme d'un bouc, etc. — Histoire d'un saint solitaire qui ne croyait pas à Satan et auquel celui-ci, sous la figure d'un roi exilé, confie sa fille. Le saint solitaire a le bonheur de mourir au moment où la fille de Satan allait lui faire quitter le monachisme pour le mariage. — Histoire de Pierre, qui avait épousé sa nièce et qui rachète son péché 150 dinars.

3° Arabe, p. 329.

Le démon apparaît à Schnoudi[1]; il ne peut fendre une pierre en deux parties égales, ce que fait facilement notre héros. — Schnoudi dirigeait deux mille deux cents frères et mille huit cents sœurs.

1. On remarquera que le rôle du démon, nul dans le texte syriaque, est grand dans les interpolations. Car, pour nous, les textes qui manquent dans le syriaque sont très vraisemblablement des interpolations, d'après un principe posé par M. Amélineau lui-même : Plus un texte est édifiant et merveilleux, plus il a de chance d'être reproduit; or comment admettre que l'auteur de la version syriaque aurait omis les récits édifiants et merveilleux des voyages dans les nuées et des luttes avec Satan, s'il les avait eus sous les yeux.

4° Arabe, p. 338-351.

Le Messie annonce à Schnoudi que les Perses viendront en Égypte et qu'ensuite paraîtra l'Antéchrist...

M. Amélineau a pu avec vraisemblance assigner à la composition de ce passage les années 685 à 690.

5° Arabe, p. 376.

Un ange conduit Schnoudi à la ville de l'Oasis et lui dit: Bâtis ici une Église au nom de la Trinité sainte...

Si maintenant, de la comparaison des récits, nous passons à la comparaison des phrases et des mots, 1° nous trouvons dans le texte copte un certain nombre de mots grecs qui sont sans doute intrinsèques à cette langue, mais il est étrange que nous trouvions au même endroit le mot Λαμπάδες dans le copte et le syriaque, et le mot Μετάνοιας dans le copte, le syriaque et l'arabe, comme on le trouvera signalé en note. 2° Le *n* final que nous trouvons partout en syriaque au nom de Schenoudi s'explique difficilement si l'on ne suppose un accusatif grec original. Ainsi, dans une vie de Sévère dont l'original est grec, nous trouvons Manouti rendu partout par Manoutin (ܡܢܘܛܝܢ)[1]. 3° M. Amélineau a déjà signalé dans le texte arabe les formes syriaques Mar et Mimar, par exemple : Vésa y est appelé Mar Vésa ; enfin M. Guidi a écrit que, sur certains points, le texte *syriaque de Londres* semble avoir la meilleure leçon[2]. 4° Ce texte syriaque de Londres appartient à une famille différente du texte syriaque de Paris, car il présente les récits de l'arabe qui ne sont pas dans le copte ; il est donc apparenté à l'arabe tandis que le texte de Paris l'est au copte. 5° Même dans les passages parallèles, toutes nos versions présentent des différences notables.

## IV. Conclusion.

De cette comparaison nous pouvons conclure à un texte original inconnu représenté plus fidèlement par la version syriaque. C'est la traduction libre et interpolée de ce texte qui

1. Das Leben des Severus von Antiochien in syrischer Uebersetzung... J. Spanuth, Göttingen, 1893, p. 5, l. 1, etc. Nous publions actuellement une traduction française de cette biographie.

2. Loco citato, p. 56.

a donné le copte et l'arabe que nous connaissons. M. Amélineau a supposé que l'original avait été écrit dans le dialecte sahidique qui est celui du pays de Vésa et de Schenoudi. On pourrait se demander, d'après les remarques 1° et 2° ci-dessus, ***si l'original ne serait pas plutôt un écrit grec***

Le syriaque et le copte sont deux traductions indépendantes, car les différences qui existent dans les passages parallèles, et certains noms propres qui manquent dans le syriaque, ne nous permettent pas de dire que le copte en est une interpolation. Ils ont cependant une source commune puisque le syriaque n'a aucun récit qui ne soit dans le copte.

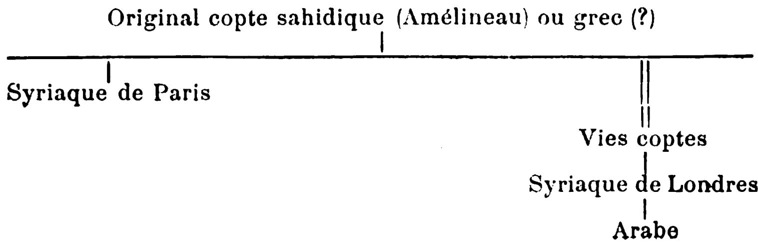
L'arabe interpole notre texte copte ou peut-être un texte similaire, car il est à remarquer que M. Amélineau a publié des fragments coptes d'une seconde vie de Schnoudi assez différente de la première. Il y eut donc plusieurs rédactions ou traductions coptes.

Il resterait à déterminer la place relative du texte syriaque de Londres et du texte arabe, ce qu'il est difficile de faire en toute rigueur à cause du peu d'étendue du texte syriaque. Néanmoins, à cause de la remarque ci-dessus (3°) et parce que l'on a des centaines d'ouvrages syriaques traduits en arabe, tandis que l'on ne compte peut-être pas beaucoup d'ouvrages coptes traduits directement en arabe, nous dirons que l'arabe a été traduit sur le syriaque jusqu'à ce que l'on nous donne des arguments en faveur de l'opinion inverse. Ainsi notre texte copte aurait été traduit en syriaque et interpolé, peut-être au désert même de Scété, comme l'a proposé M. Guidi, et plus tard on l'aurait traduit en arabe, comme on l'a fait pour presque tous les ouvrages syriaques. — On remarquera à ce sujet que le ms. copte édité par M. Amélineau fut donné en 935 au monastère de S.-Macaire de Scété, lequel n'était pas loin du monastère des Syriens d'où provient la vie syriaque de Londres.

On nous demandera maintenant comment notre texte syriaque de Paris, écrit sur les bords du Tigre, peut provenir d'un original copte? On concevrait plutôt qu'il provînt d'un original grec traduit dans un couvent quelconque de Syrie, et les indices recueillis ci-dessus (1° et 2°) nous autorisent à émettre cette hypothèse. Il ne faut cependant pas oublier que

les rapports entre les Jacobites de Syrie et d'Alexandrie furent toujours fréquents; en particulier c'est à Alexandrie que se réfugièrent aux v[e] et vi[e] siècles les monophysites persécutés en Palestine. On peut donc toujours croire que certains d'entre eux, aidés des indigènes, employèrent leurs loisirs à faire quelques traductions.

Voici donc les rapports mutuels de nos versions :




Nous terminerons cette introduction par l'anecdote inédite suivante qui nous donnera une idée plus précise de la manière dont se composaient les vies de saints aux v[e] et vi[e] siècles :

Lorsque Paphnutius, le chef du monastère de S.-Pacôme à Tabennisi, alla visiter Dioscore à Gangres, ces deux champions monophysites, pour se consoler des maux présents, s'entretinrent des gloires passées. Dioscore raconta les hauts faits de Cyrille d'Alexandrie et Paphnutius ceux de Schanoudin. Il dit son adolescence, ses études et comment il monta un char de nuées et revint ainsi de la ville impériale (ms. syriaque de Paris 234, f. 56 recto).

Ainsi les hauts faits de Schanoudin passaient de bouche en bouche, étaient portés jusqu'au Pont-Euxin, et, par une sorte de loi naturelle, devaient s'accroître en marchant. Comment exiger après cela qu'une version ressemblât à la précédente? Chaque scribe devait ajouter ce que son prédécesseur était censé avoir omis. C'est ainsi que se forma la volumineuse vie arabe, et M. Amélineau, qui sut si bien reprocher à M. Revillout d'avoir attribué trop d'importance aux récits coptes, semble avoir accepté aussi comme caractéristiques du monachisme égyptien, des récits qui peuvent n'avoir pour base que l'imagination surchauffée d'un individu.

F. NAU.

# NOTES ET MÉLANGES

## Notes pour l'histoire d'Éthiopie contemporaine.

### Lettre écrite par les Bogos au consul de France à Massaoua, en 1863.

A la suite de déprédations et de violences dont ils avaient été victimes de la part des Baria et des Beni-Amer, les Bogos adressèrent, en 1863, une lettre au consul de France à Massaoua pour lui exposer les faits et lui demander la protection du Gouvernement français.

C'est cette lettre, conservée par Guillaume Lejean, que nous allons publier. Mais auparavant, il nous semble utile de dire quelques mots sur les populations dont il s'agit.

« L'Abyssinie proprement dite est séparée du domaine immédiat de l'Égypte par une ceinture de tribus autonomes, toutes sorties d'Abyssinie : les Habab, les Bogos, les Mensa, les Maria, connues des Musulmans sous le nom collectif de *Kostan*, qui paraît une corruption de *Khristian* (chrétien). Ces tribus, en effet, étaient toutes chrétiennes au commencement du siècle, et reconnaissaient nominalement l'autorité du négus ; mais l'affaiblissement de l'empire abyssin avait relâché le lien de cette dépendance, et les *Kostan*, abandonnés à eux-mêmes, n'avaient conservé que de très faibles vestiges de la foi et de la demi-civilisation de leurs pères. Leurs mœurs étaient primitives, sans être sauvages, et leur état social avait pour base la solidarité de la famille étendue dans les questions collectives à celle de la tribu [1]. »

L'origine éthiopienne des Bogos est également mentionnée par M. Denis de Rivoyre. « C'est un peu plus au nord, dans la direction de Khassala, que vivent les Bogos, ou mieux les *Bilen*, ainsi qu'ils s'intitulent eux-mêmes dans leur idiome. Sortis de l'Agamé, une des provinces méridionales (lisez sep-

1. G. Lejean, *Théodore II*, etc., p. 235-236.

tentrionales) de l'Abyssinie, à la suite d'on ne sait trop quelles circonstances, ils apparurent, il y a trois ou quatre cents ans, sur le territoire qu'ils occupent actuellement[1]. »

Une tradition bilin, rapportée par M. L. Reinisch et discutée par M. Conti Rossini, a trait à la même origine. « I Bogos o Bilin, interessante isola etnografica e linguistica fra le sorgenti del Barca e l'Anseba, viva e precisa serbano la tradizione che la lor patria antica fosse il Lasta (province située au centre et à l'est de l'Abyssinie actuelle) ove tuttora rimangono i loro fratelli, gli Agaw o Khamir, e d'onde essi, al pari di altre popolazioni, sarebbero fuggiti, cercando scampo nell'estremo nord-est dell'Etiopia, in seguito all'invasione d'una regina, che, alla testa d'un esercito di Galla, Sidama, Guraghè, ecc., avrebbe da sud assalito l'*Hatzay* e coperto di devastazioni il paese[2].

« Contando i Bogos fra il tempo dell'emigrazione e i di nostri quattordici generazioni, si è dal 1882 universalmente ammesso che la loro migrazione avvenisse circa tre secoli or sono, in seguito alle invasioni di Aḥmad ben Ibrahim (✝ 1543). Ma nuovi documenti, che tolgono ogni valore a siffatte genealogie, impediscono di ammetterlo ancora

« Infatti, nel ms. etiop. 35 della Biblioteca Vaticana leggesi che Êwosṭâtêwos, celebre monaco contemporaneo del re 'Amda-Ṣyon I (✝ 1343), volendo recarsi ad Alessandria e a Gerusalemme, parte dalla sua dimora, che era certo nel nord dell'Abissinia, e verisimilmente nel Sarâwê, tosto arriva ምድረ ፡ በጐስ ፡ « nella terra dei Bogos », con i cui capi ha un importante abboccamento, e di là passa ሀገረ ፡ ክልኤ ፡ ማርያ ፡ « nel paese di due Maria », cioè dei Maria Rossi e dei Maria Neri, ben note tribù ancor oggi abitanti a nord dei Bogos. Questi dunque erano stabiliti nelle sedi attuali almeno già quando il codice vaticano fu scritto[3]. »

1. Denis de Rivoyre, *Aux pays du Soudan, Bogos, Mensah, Souakim*. Paris, Plon, 1885, p. 4.

2. Reinisch, *Die Bilin-Sprache in Nordöst Africa*. Wien, 1882, p. 7.

3. Conti Rossini, *Note etiopiche*. — III. *Sovra una tradizione bilin*, dans le *Giornale della Società Asiatica Italiana*, vol. XI, 1897, pages 141-156.

Ce manuscrit est du xv^e^ siècle ou, au plus tard, du commencement du xvi^e^, et traite d'événements accomplis au xiv^e^. Il est donc antérieur aux guerres de Grañ, comme le fait justement remarquer M. Conti Rossini, et l'établissement des Bogos dans le pays qu'ils habitent aujourd'hui peut remonter beaucoup plus haut. M. Conti Rossini opine que leur migration a pu avoir lieu vers la fin du x^e^ siècle ou au commencement du xi^e^, qui fut une époque troublée pour l'Abyssinie.

Les extraits que nous venons de citer nous paraissent suffisants pour faire connaître les Bogos. Leur ville principale est Keren, d'où est datée notre lettre, qui est écrite en amharique et non en tigré, comme on aurait pu s'y attendre, cette langue étant parlée dans la région voisine de Massaoua et même chez les Bogos.

LETTRE DES BOGOS.

(Sur papier à lettre bleu, deux colonnes, texte à gauche, traduction à droite.)

መልዕክት ፡ ዘቦጎስ ፡ ትብጻሕ ፡ ኀበ ፡ አቤቶ ፡ ኮንሱል ፡ ፍርንሳዊ ፡ ዘምጽዋ ። እንዴት ፡ አሉ ፡ እጅጉን ፡ ደኅና ፡ አሉን ።

እርስዎ ፡ ከሔዱ ፡ ባርያና ፡ በኒ ፡ ዓመር ፡ ፻ሸህ ፡ ሁኖ ፡ በሌሊት ፡ ምንም ፡ ሳንሳማ ፡ ወደቁብን ። ፶፻ሰው ፡ ከኛ ፡ ገደሉ ፤ አሽከርና ፡ ሴት ፡ የተመረከ ፡ ከ፲ ፡ ይበልጣል ፤ የሔደ ፡ ከብት ፡ ሽህ ፡ ተሶስት ፡ መቶ ፡ ነው ።

ባርያና ፡ በኒ ፡ ዓመር ፡ ለቱርክ ፡ ገብር ፡ እንዲሰጡ ፡ እርስዎ ፡ ያውቃሉ ።

አሁን ፡ እኛ ፡ ከፍርንሲስ ፡ ንጉሥ ፡ በቀር ፡ የሚረዳን ፡ አናውቀም ፡ ስለዚህ ፡ እርስዎን ፡ እንለመናለን ፡ ወደርስዎን ፡ እንጮአለን ፡ ለፍርንሳዊ ፡ ንጉሥ ፡ እንዲነገሩለን ፤ ሰውና ፡ ከብት ፡ እንዲያስመለሱልን ፤ ዳግሞም ፡ በጣም ፡ እንዲጠበቁን ፤ እንደ ፡ አገራቸው ፡ እንዲቀበሉን ፤ እንደ ፡ እውቀታቸው ፡ እንዲረዱን ።

ይህን ፡ መልዕክት ፡ ለአበታችን ፡ አቡነ ፡ ዮሐንስ ፡ ለር

ስም ፡ እንዲሰጥ ፡ ሰጠናል ፤ ጉዳያችን ፡ ሁሉ ፡ የሚያው-
ቅ ፡ ነውና ። — ። — ።

አድግ ፡ ወድ ፡ ፊደል ። — ግላውድዮስ ፡ ወድ ፡ ሸ
ከይ ። — (*verso*) እዙዝ ፡ ወድ ፡ ምንደር ። — ብሬሀ ፡
ወድ ፡ ረዲዕ ። — ግብረ ፡ ሥላሤ ፡ ወድ ፡ አኪም ። —
ጎንዳር ፡ ወድ ፡ አራዶም ። — ።

ከረን ፡ በጥር ፡ በ፩ቀን ። — ።

Traduction (G. Lejean, p. 270). — Monsieur le Consul, Que la lettre des Bogos arrive au consul français de Massaouah. Salut à vous.

Depuis que vous nous avez quittés, les Baria et les Beni-Amer, au nombre de 1.000, sans que nous eussions entendu aucune nouvelle, dans l'obscurité de la nuit, tombèrent sur nous et tuèrent 49 de nos hommes ; ils emmenèrent prisonniers femmes et enfants, plus de 100, et ils nous ravagèrent nos troupeaux, enlevant 1.300 vaches et chèvres.

Vous savez, monsieur le Consul, que les Baria et les Beni-Amer payent le tribut à l'Égypte. Or, nous ne connaissons que Sa Majesté l'Empereur des Français qui nous aide, et pour cela, nous vous prions et portons nos plaintes à vous, afin que vous en donniez connaissance à Sa Majesté l'Empereur des Français, pour qu'il nous fasse rendre nos gens et nos troupeaux, et qu'il nous donne sa protection efficace, et qu'il nous regarde comme ses sujets, et nous aide selon sa sagesse.

Nous avons consigné cette lettre à notre Père, M. Stella, afin qu'il vous la donne, parce qu'il connaît toutes nos affaires.

(*Noms des chefs*) : Edegh-wod-Fidel, — Ghelâwdyos wod-Shekây, — Ezuz-wod-Mender, — Berrih-wod-Redi, — Ghebra-Selassié-wod-Achim, — Gondar-wod-Aradom.

Keren, le 1er janvier 1863.

Traduction littérale. — « Que la lettre des Bogos parvienne à monsieur le Consul français de Massaouah. Comment êtes-vous ? Beaucoup de « Vous portez-vous bien ? ».

Depuis que vous êtes parti, les Baria et les Beni-ʿAmer

(s')étant (réunis) 2.000[1], pendant la nuit, sans que nous eussions rien entendu, sont tombés sur nous. Ils ont tué 49 hommes d'entre nous, ont emmené plus de 100 prisonniers femmes et enfants, et ont pris 1.300 têtes de bétail (Mot à mot : et ce qui est parti, ce sont 1.300 têtes de bétail.)

Vous savez que les Baria et les Beni-ʿAmer payent un tribut aux Turcs.

Maintenant, nous, nous ne connaissons que le roi de France qui nous aide; c'est pourquoi nous vous prions et nous nous adressons à vous (nous crions vers vous) afin que vous parliez pour nous au roi de France, pour qu'il nous fasse rendre nos gens et nos bestiaux, qu'il nous garde aussi complètement, qu'il nous reçoive comme (des gens de) son pays et qu'il nous aide selon sa sagesse.

Cette lettre, nous l'avons confiée à notre Père Abuna Yohannes, pour qu'il vous la remette, car il connaît toutes nos affaires.

Keren, dans le mois de ṭer, dans le premier jour. »

Les Bogos étaient entourés par des nomades fanatiques qui cherchaient, par la persuasion ou la force, à les convertir à l'islamisme. Ces manœuvres prirent un caractère systématique sous l'influence des naïbs, qui avaient en outre un but politique, car les tribus passées à l'islamisme ne pouvaient plus se refuser à leur payer tribut ni compter sur l'aide des chrétiens d'Abyssinie. Les Habab, vaste tribu qui s'étend le long de la mer Rouge, furent absorbés les premiers.

Les Bogos étaient menacés du même sort. Dès 1850, ils avaient été envahis par le préfet égyptien de Kassala. Cette invasion avait été précédée de nombreuses incursions, après lesquelles on leur offrait de rendre aux chrétiens leurs femmes et leurs enfants enlevés à la seule condition de se faire musulmans.

Le P. Stella, jeune missionnaire piémontais, qui est désigné dans notre lettre sous le nom de Yohannes, vint au milieu des Bogos en 1854. Il chercha à les civiliser avant de les évangé-

1. Le texte porte le chiffre ፪, 2, et non ፩, 1.

liser et parvint à supprimer les *vendette* sanglantes qui avaient lieu entre eux et les tribus voisines, ce qui lui donna un grand crédit. Cette même année, les troupes égyptiennes se jetèrent, en pleine paix, sur les Bogos. On leur enleva 380 femmes et enfants qu'on leur proposa, comme de coutume, de leur rendre s'ils voulaient apostasier.

Le P. Stella intéressa à leur sort M. Plowden, consul britannique à Gondar, et M. Sabatier, consul général de France en Égypte. Sur l'intervention du Gouvernement français, satisfaction leur fut accordée, les captifs leur furent rendus, l'officier, auteur de la razzia, fut révoqué, et le Gouvernement égyptien consentit à payer une indemnité de 17.000 francs, dont la répartition se fit à Keren, au mois de décembre 1863. Il restait encore à recouvrer 5 captifs que les Égyptiens retenaient à Kassala, et 480 talaris d'indemnité pour une razzia commise en 1862 et que les autorités égyptiennes s'étaient engagées à payer aux Bogos. Notre consul, M. Lejean, se rendit à Kassala, en janvier 1864, pour régler cette affaire. Le *mudir* de cette ville restitua deux esclaves sur cinq ; quant à l'argent, il eut recours à des moyens dilatoires pour ne pas le donner, tout en remettant une déclaration officielle qui reconnaissait le protectorat du Gouvernement français sur les Bogos (G. Lejean, p. 236-238).

C'est probablement à cette razzia de 1862 que fait allusion notre lettre, qui est datée du 1er janvier 1863, sur la traduction seulement. Les Baria habitent au sud-ouest de Keren ; les Beni-Amer sont répandus dans les environs, au nord et à l'ouest de la même ville.

J. PERRUCHON.

# BIBLIOGRAPHIE

S. Schechter et C. Taylor, *The Wisdom of Ben Sira, portions of the book Ecclesiasticus*, from Hebrew manuscripts in the Cairo Genizah Collection, presented to the University of Cambridge by the Editors. Cambridge, 1899. — E. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, übersetzt und herausgegeben (livraisons 11-24), Freiburg i B. 1899.

Après la publication espacée de deux fragments du texte hébreu de l'Ecclésiastique, nous avons finalement celle de l'ensemble des autres parties de ce livre, qui ont été si heureusement retrouvées par M. S. Schechter dans la *gueniza* du Caire. Cet ensemble comprend, en défalquant certaines lacunes, les chapitres III-VII, XI-XVI, XXX-XXXIII, XXXV-XXXVIII, XLIX-LI. Les savants éditeurs se sont partagé le travail de la manière suivante : M. Taylor, qui fournit dans une préface substantielle des renseignements complets sur la découverte des fragments et sur l'importance de l'ouvrage, s'est chargé de la traduction accompagnée de notes au bas des pages et de l'Appendice contenant des discussions sur quelques passages tirés du morceau publié par MM. Cowley et Neubauer. L'édition du texte, avec les notes afférentes et l'introduction philologique et historique, sont l'œuvre de M. S. Schechter. Une pareille collaboration offre la meilleure garantie de l'excellence de l'édition, qui se vérifie d'ailleurs à mesure qu'on avance dans l'examen des détails. A voir la somme de travail dépensée, je n'ai qu'un seul regret, c'est que les éditeurs, à l'exemple de MM. Cowley et Neubauer, n'aient pas songé à joindre au bas des pages du texte les versions grecque et syriaque, afin de faciliter le contrôle à ceux des lecteurs qui, comme moi, ne possèdent pas ces versions. Mais c'est là un regret personnel quelque peu intéressé ; l'important est d'avoir une édition fidèle du manuscrit attendu avec tant d'impatience par tous les amis de la littérature hébraïque. La critique biblique ne manquera pas de profiter du mouvement scientifique inauguré par l'apparition de l'original de Ben Sira. Outre la question relative à la date de l'Ecclésiastique qui est déjà en pleine discussion, elle aura à tenir compte des réflexions très modérées, mais des plus dignes d'attention, que M. Schechter fait sur le chant des *Hôdû* (LI, 12*c*-15) qui manque dans les versions, mais dont l'authenticité ne peut être révoquée en doute. Ben Sira empruntant des bouts de phrases et des versets entiers aux Psaumes CXXXII, 17 ; CXXXVI, 1 ; CXLVIII, 14, décrétés macchabéens par l'unanimité des critiques infaillibles, n'est-ce pas un attentat abominable? Que M. Schechter se tienne bien et surtout qu'il n'égare pas le chiffon qui révèle cette impudence, autrement les infaillibles n'auront même pas la peine de placer dans les générations passées le pieux fraudeur qui l'a forgée. J'oublie

qu'il y a encore un moyen plus radical d'échapper aux divers embarras dans lesquels l'apparition du texte hébreu a jeté la critique moderne ; il n'y a qu'à affirmer que ce texte, loin d'être l'original plus ou moins bien conservé, représente plutôt une version faite assez tardivement sur le grec, sauf les additions fabriquées et annexées par des âmes candides pour les besoins de l'édification. En attendant cette décision héroïque que nous examinerons quand elle sera prise, qu'il nous soit permis de faire quelques-unes des remarques qui nous ont été suggérées par la lecture rapide du texte : III, 16, בוז[ה] זה pour מזיד. — IV, 7, השפל נפשך pour האהב לנפשך. — IV, 23, בעתו pour בעולם. — IV, לתין (= לתן) ou לתת pour בתוך. — VI, 30, ענק pour עלי. — VII, 18, סלוא (= מְסַלָּא) pour תלת — VII, 22, עניה (= עֲנִיָּה) pour עיניך et עֲמֵלָה pour אמנה. — XVI, 11 c, יניח pour יניה.— אצור pour אצוק. - XVI, 25, בהשכל pour במשכל. — XXX, 11, רצץ מחו pour רציץ מתניו. — XXX, 11, יגעל pour יתלע. — XXX, 20 b, כאיש סרום pour כאשר סירים. — XXX, 20 b (2), כאין אשך pour כן נאמן et ומי בכש pour וזו מבקש. — XXXV, 18 c β, ולגאים pour ולגוים. — XXXVIII, 11 β, כפי pour בכנפי. — L, נבע כיאור לבו pour ניבע בפתור לבן. — LI, 18 β, ארפנו pour אהפך. Dans toute cette série de corrections évidentes, la version grecque offre constamment des leçons différentes et, en général, inacceptables. Ce fait rend impossible de regarder G comme l'original de l'hébreu. Au point de vue historique, on doit noter l'eulogie relative à l'élection des fils de Sadoc [הבוחר בבני צדוק לכהנ[ים qui montre de nouveau combien le peuple était fier d'avoir à sa tête le pontife Simon. J'accorde moins d'importance à l'eulogie למצמיח קרן לבית דוד, car ce verset et les trois précédents se rapportent au retour de la captivité de Babylone, où la principauté de Zorobabel méritait une mention honorable, mais il s'agit d'un événement passé et non de l'espérance messianique qui ne figure même pas dans la prière pour le retour de la diaspore (XXXVI, 17 c.) D'autre part, les nouveaux fragments sont destinés à soulever plus qu'auparavant la question de priorité entre l'Ecclésiastique et les livres canoniques : l'Ecclésiaste, le Cantique des Cantiques et le livre d'Esther qui ont une foule de mots et de locutions communes. Que les relations, fréquemment antithétiques de l'Ecclésiastique avec Ben Sira soient très étroites, c'est pour moi un fait indéniable, mais la priorité que j'ai assignée à ce dernier sur la vue des premiers fragments seuls ne me parait pas déjà aussi certaine en présence des singularités de style et des nombreux aramaïsmes qui parsèment ceux qui viennent d'être mis à notre disposition. La comparaison de וקץ דבר הוא הכל (Ecclésiastique, XLV, 27) et סוף דבר הכל נשמע (Ecclésiaste, XII, 13), qu'on invoque en faveur de la priorité de l'auteur canonique, peut être retournée contre cette thèse grâce au verset précédent qui proteste contre l'encombrement de livres pro-

verbiaux péniblement compilés (עשות ספרים הרבה אין קץ ולהג הרבה יגעת בשר), qui fait distinctement allusion à des ouvrages d'imitation biblique du genre de l'Ecclésiastique. En tout état de cause, la découverte de M. Schechter et les commentaires dont MM. Schechter et Taylor expliquent les nouveaux textes, ouvrent à la critique biblique une voie plus féconde que celle des arguments personnels qui, étourdis et sans gêne, faisaient descendre jusqu'à l'époque macchabéenne de longues portions des livres prophétiques et tout le dernier livre des Psaumes.

La publication des Apocryphes et des Pseudépigraphes de l'Ancien Testament par M. E. Kautzsch s'avance rapidement, et, conformément au programme, elle sera terminée dans le courant de cette année. Nous avons déjà appelé l'attention sur l'utilité de l'œuvre et l'excellence de l'exécution matérielle et scientifique. En ce qui concerne la langue des écrits de ce genre, surtout de ceux qui sont attribués à des auteurs anciens comme Hénoch, Salomon et Esdras, la question ne peut se poser qu'entre l'hébreu et le grec ; l'araméen est exclu par cette considération qu'aucun écrivain juif n'aurait espéré faire admettre l'idée que les anciens auteurs ont composé des livres en araméen, ou que l'araméen était une traduction d'un texte hébreu perdu, car à ce moment il n'existait aucune version araméenne de la Bible, mais uniquement une version grecque. Pour Tobie et les additions aux livres de Daniel et d'Esther qui sont placées en Babylonie, l'araméen a pu constituer la langue originale. Les formes araméennes qui figurent parfois dans la version grecque de ces ouvrages, comme φουκα (Hén., XVIII, 8), Μανδοβαρα (*ibid.*, XVIII, 1) et Βαδβηρα (*ibid.*, XXIX, 1) = מַדְבְּרָא pour מִדְבָּר, prouvent seulement que le traducteur pensait en araméen, même en lisant l'hébreu. Certaines traductions ne seront pas reçues sans difficulté ; c'est notamment le cas de celles de l'Ecclésiastique que nous pouvons contrôler aujourd'hui par le texte hébreu. Mais l'ensemble approche de la perfection et met entre les mains des chercheurs toutes les sources qui permettent de se rendre compte de la marche suivie par l'esprit juif pour aboutir d'une part, au mysticisme chrétien, d'autre part, au formalisme talmudique.

Rubens Duval, *Anciennes Littératures chrétiennes*. II, *La Littérature syriaque*. Paris, librairie Victor Lecoffre, rue Bonaparte, 90, 1899. — H. Pognon, *Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir*, texte, traduction et commentaire philologique avec quatre appendices et un glossaire, deuxième partie. Paris, 1899. — F. Nau, *Le Livre de l'ascension de l'esprit sur la forme du ciel et de la terre*, cours d'astronomie rédigé en 1279. — Le même, *Bardesane, Livre des lois et des pays*, texte syriaque et traduction. Paris, 1899. —

Dr. Martin Schultze, *Grammatik der aramaïschen Muttersprache Jesu*. Berlin, S. Calvary et Cᵉ, 1899. — Théodore Reinach, *Un Conte babylonien dans la littérature juive, le Roman d'Ahikar* (extrait de la *Revue des Études juives*). Paris, 1899.

Dès le commencement du XVIIIᵉ siècle, l'importance de la littérature syriaque a été révélée par la *Bibliotheca Orientalis* de Joseph Simon Assemani, et pendant longtemps ce recueil suffit aux syriacisants, dont la plupart n'avaient en vue que l'étude de la version syriaque de l'Ancien et du Nouveau Testament dite *La Peschitta* et du *Chronicon Syriacum* de Barhebræus. De nos jours, le fonds syriaque des principales bibliothèques s'est largement accru, des catalogues descriptifs et analytiques rédigés par des bibliothécaires compétents, sont à la disposition de tous les travailleurs, et l'attrait de l'inédit, qui agit plus que jamais sur la jeune génération, nous promet une longue série de publications. Dans ces circonstances, un aperçu de la littérature syriaque était un besoin fortement senti, surtout en France, où la compulsion des catalogues exotiques ne se fait pas avec toute la commodité désirable. Celui que nous donne M. R. Duval a ce précieux avantage de satisfaire à la fois le public curieux et, en même temps, les orientalistes chercheurs, parfois trop tentés de franchir les limites de ce qu'on peut raisonnablement savoir. Dès l'entrée, M. Duval coupe court à la conception erronée propagée avec éclat par l'auteur de l'*Histoire des langues sémitiques* que la littérature syriaque se rattache à la littérature païenne de la Chaldée. Elle a son point de départ dans la version des deux Testaments due à l'initiation juive et judéo-chrétienne. Les littératures arménienne et géorgienne sont dans le même cas et n'ont pris leur essort qu'après la vulgarisation de la Bible dans les dialectes vulgaires. Le problème des origines résolu, M. D. traite lumineusement, bien que d'une manière très concise, toutes les matières qu'il a pu réunir dans le cadre très limité de son esquisse. La première partie contient les divisions suivantes : Caractères généraux de la littérature syriaque, la poésie (p. 13-30), les anciennes versions de l'A. et du N. Testament (p. 31-56), les lectionnaires syro-palestiniens (p. 57-62), les versions postérieures de l'A. et du N. Testament (p. 63-68), la Massore syrienne (p. 69-74), les commentaires de la Bible (p. 75-88), les apocryphes de l'A. et du N. Testament (p. 89-119), les actes des martyrs et des saints (p. 120-166), les textes apologétiques (p. 167-170), les canons ecclésiastiques et le droit civil (p. 171-186), les historiographes (p. 187-225), la littérature ascétique (p. 226-240), la philosophie (p. 241-272), la science chez les Syriens (p. 273-287), la grammaire, la lexicographie, la rhétorique et la poétique (p. 288-307), versions syriaques (p. 308-321). La deuxième partie fournit des notices très instructives sur les écrivains syriaques : 1° Les écrivains jusqu'au vᵉ siècle (p. 331-330);

2° les écrivains (orthodoxes, nestoriens et monophysites) jusqu'au VII° siècle (p. 339-368); 3° les écrivains sous les Arabes, jusqu'au XIII° siècle, qui est la fin de la littérature syriaque (p 369-401). Le reste comprend un index bibliographique, un index alphabétique des auteurs et des ouvrages anonymes et une table des matières bien circonstanciée (p. 413-424). Une carte géographique, jointe au volume, donne un aperçu du domaine littéraire des Syriens et aide le lecteur à s'orienter dans les diverses contrées qui sont mentionnées dans l'ouvrage. Voilà une source d'informations sûres qui fait honneur à l'orientalisme français ; puisse notre jeune génération en faire son profit !

M. H. Pognon vient de publier la deuxième partie de son intéressante étude sur les inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir. Elle en offre le second appendice qui contient un extrait du XI° livre du « Livre des Scholies » de Théodore Bar Khouni. relatif aux sectes religieuses qui ont paru à diverses époques, texte syriaque suivi d'une traduction française. Bar Khouni, écrivain peu intelligent, copie volontiers les écrits plus anciens, entre autres l'*Anacephalæosis* du Panarios d'Épiphane. Pour ses études purement mandaïtes, le savant éditeur aurait dû se borner à publier les passages relatifs aux Kantéens et aux Mandéens, mais il n'a pas pu se résigner à omettre ce que cet auteur dit des Manichéens, de Jean d'Apamée, et de bien d'autres sectes encore. Il a donc publié la plus grande partie du XI° livre dont il possède quatre copies faites sur des manuscrits différents. Bien que, en raison de son éloignement, M. Pognon n'ait pu prendre connaissance de manuscrits plus corrects qui doivent exister dans quelques bibliothèques d'Europe, cette publication ne manque pas d'utilité. Les légendes concernant Battaï, chef des Kantéens, et Ado, l'initiateur de la secte mandaïte, peuvent avoir quelque fond historique.

M. l'abbé Nau a fait paraître dans la Bibliothèque de l'École des Hautes Études, comme sujet de thèse, le livre de Barhebræus intitulé « Le Livre de l'ascension de l'esprit sur la forme du ciel et de la terre ». C'est un cours d'astronomie dont le texte est publié pour la première fois ; la traduction ne tardera pas à paraître et les connaissances mathématiques et physiques du savant abbé nous garantissent le succès complet de l'entreprise. En attendant, M. Nau a rendu d'éminents services à la syriologie par deux publications intéressantes. L'une, relative aux Réchabites et à l'île Fortunée[1] semble être d'origine juive ; l'autre donne le texte et la traduction du fameux livre de Bardesane intitulé « Livre des lois des pays ». M. Nau montre que les tendances gnostiques dont on accusait cet auteur ne reposent sur aucune base solide. C'est une réhabilitation tardive que l'histoire devait au père de la poésie syriaque,

1. *Revue sémitique*, 1898, p. 261-266; 1899, p. 54-75 et 136-146.

et M. Nau peut se féliciter de l'avoir accomplie d'une manière péremptoire.

La petite grammaire de la langue mère araméenne de Jésus par M. le Dr M. Schultze ne peut. par sa nature même, nous donner que des choses connues. Puis, elle est trop éclipsée par les études magistrales de M. G. Dalman sur les Paroles de Jésus. Comme œuvre d'amateur, nous ne lui refusons pas notre estime malgré les inexactitudes et les inconséquences qu'on peut y relever. Notons cependant un point duquel, à ma connaissance, on ne s'est guère occupé jusqu'à présent. Jésus a certainement parlé le dialecte araméo-galiléen dans sa famille et en s'adressant au peuple, mais le fait, admis généralement, qu'il a employé ce dialecte populaire en citant des passages bibliques, me paraît absolument contraire aux usages juifs. Si l'on excepte les Juifs d'Égypte et du monde grec, chez lesquels la connaissance de l'hébreu semble s'être perdue de bonne heure, il est certain que les rabbins et les prédicateurs, en commentant un passage biblique, l'ont toujours cité en hébreu, jamais dans la langue vulgaire. Cela est encore plus exact en ce qui concerne le verset des Psaumes, XXII, 2, récité par Jésus sur la croix (Matthieu, XXVII, 46; Marc, XV, 34), dont la forme araméenne n'est certainement pas primitive. C'est aussi le cas de la prière dite Oraison dominicale; car si la Mišna permet de réciter la prière dans n'importe quelle langue, il s'agit seulement de l'époque postérieure à la seconde destruction du temple. Antérieurement, et surtout en Palestine, les prières officielles étaient uniquement rédigées, sinon toujours récitées, en hébreu. L'originalité araméenne des citations bibliques susmentionnées et de l'Oraison dominicale ne peut être soutenue qu'en supposant que Jésus ne savait pas l'hébreu. Je reconnais que cette supposition peut s'appuyer sur Jean, VII, 15, qui représente Jésus comme un illettré, mais ce témoignage est-il décisif? Je laisse naturellement à qui de droit la solution de ce problème qu'il m'a paru utile de signaler.

Le roman d'Akhikar, par suite de ses attaches grecques, a attiré l'attention d'un de nos plus forts hellénisants, M. Théodore Reinach. Ce savant appuie par de nouveaux arguments l'opinion de Renan, qui y voit un conte babylonien. Comme M. R. Duval, je ne puis admettre le moindre lien entre la littérature syriaque et celle de l'ancienne Chaldée. Je compte étudier ce sujet dans le prochain cahier de la *Revue sémitique*.

Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, I. Band. Weimar, Verlag von Emil Felber, 1898.

Écrire l'histoire d'une langue qui, comme l'arabe, forme le lien spirituel d'une religion qui s'étend depuis la Chine jusqu'aux bords de l'Océan Atlantique serait, malgré les énormes ressources de

notre siècle, une entreprise chimérique et surhumaine; la prudence, qui est d'ailleurs la vraie sagesse, commande donc de se tenir dans des limites bien déterminées. Celles que s'est tracées M. C. Brockelmann seront vivement applaudies par tous ceux qui sont capables de se faire une idée de l'immense difficulté de la tâche entreprise. Nous approuvons aussi l'exclusion systématique de ce répertoire de tous les ouvrages religieux rédigés en arabe par des auteurs juifs ou chrétiens, qui sont au fond animés d'inspirations étrangères à la masse musulmane. Mais, malgré ce grand allégement, la tâche serait encore inexécutable s'il fallait enregistrer tous les ouvrages manuscrits inédits et, pour la plupart, mal cotés ou inexactement cités dans les biographies ou dans des catalogues publiés en Orient. Il faudra au moins un ou deux siècles d'études philologiques assidues pour rendre accessibles les monuments les plus importants de l'ancienne littérature arabe afin d'en pénétrer le développement intérieur. Dans l'état de nos connaissances actuelles, il faut se contenter de se faire une idée du côté extérieur de l'histoire littéraire des Arabes, en ne tenant compte que de ce qui est accessible et, là même, certaines omissions sont inévitables. En ce qui concerne la division de cette histoire littéraire, M. B. met de côté avec raison l'usage des auteurs arabes qui admettent pour la poésie une période antéislamique et une période postislamique. La vérité est que les anciens poètes, malgré l'irruption de l'islamisme, ont servi de modèles jusqu'à l'intronisation des Abbassides, où l'esprit du Coran se dirigea non seulement contre l'indifférentisme religieux, mais aussi contre l'ancien génie national lui-même. Parti de ce fait, M. B. divise l'histoire littéraire des Arabes en deux périodes principales : la littérature nationale allant depuis les origines jusqu'à l'époque de Mahomet, et de là jusqu'à celle des Oméyades (132 H. = 750). L'histoire littéraire de l'Islâm est divisée en quatre périodes : la première floraison, sous le règne des Abbassides en ʿIrâq (d'env. 750 à env. 1000); la seconde floraison, de l'an 1000 jusqu'à la destruction de Bagdad par Houlagou, en 1258; de la domination des Mongols jusqu'à la conquête de l'Égypte par Sélim, en 1517; de là jusqu'à notre temps. Des notices biographiques sont données sur chaque auteur proportionnellement à ses écrits ou à l'importance du rôle qu'il a joué chez ses contemporains, et ces notices, ainsi que ce qui concerne les diverses éditions des ouvrages afférents et des bibliothèques dans lesquelles se trouvent les manuscrits, sont présentées avec la plus grande exactitude. Une œuvre aussi utile et aussi largement exécutée peut être sûre de la reconnaissance générale.

*Vom Mittelmeer zum persischen Golf durch den Haurân, die Syrische Wüste und Mesopotamien*, vom Dr. Max Freiherrn von Oppenheim, mit vier Originalkarten von Dr. Richard Kiepert,

einer Uebersichtskarte und zahlreichen Abbildungen. Erster Band. Berlin, 1899. Dietrich Reimer (Ernst Vohsen).

Ce magnifique volume doit son origine aux notes prises par M. le baron d'Oppenheim en 1893, pendant son voyage à travers le Haourân, le désert de la Syrie et la Mésopotamie, à Bagdad, et au golfe Persique. Mais le voyageur ne s'est pas contenté de prendre les routes moins connues et de gravir les arêtes du Liban, les pics noirs du Safa et d'imprimer ses pas dans les sables cendrés du Hamad, il a voulu tout savoir de ce qui concerne la civilisation et l'histoire, dans l'antiquité et dans les temps présents, des diverses contrées qu'il a visitées sur ce parcours. Grâce à cette curiosité éclairée et à la nature limpide et vivement nuancée de l'exposition, la description de M. d'Oppenheim, splendidement illustrée, tient le lecteur sous un charme irrésistible, depuis la première jusqu'à la dernière page. Parmi les notices les plus instructives sur l'état moderne de l'Orient sémitique, il faut décerner un prix d'excellence à la description du petit État libanais et à l'histoire des Druzes. Les splendeurs des anciens temps nous sont rappelées à propos de Ba'albeck, du Haourân et de Palmyre, et le curieux, délicieusement électrisé par tant de merveilles, ferme le livre avec regret, mais aussi avec la conviction qu'il lui aurait fallu passer des années dans la poussière des bibliothèques pour rassembler les connaissances qu'il a agréablement acquises en quelques heures d'extase.

*Handbooks of the History of Religions,* II. *The Religion of Babylonia and Assyria,* by Morris Jastrow. Boston, Ginn and Company, Publishers. The Athenæum Press, 1898. — Alfred Jeremias, *Les dieux assyro-babyloniens,* dans Roscher, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie.* Leipzig, 1899. — Le P. A.-J. Delattre, *Les Progrès de l'assyriologie depuis dix ans* (1888-1898). Paris, 1899.

Un travail d'ensemble sur la religion assyro-babylonienne, si l'on ne croit pas pouvoir deviner ce qu'il est impossible de savoir, ne peut se faire que sur la base de ces deux conditions préalables : 1° la certitude que les idées religieuses déposées dans les monuments littéraires des Assyriens et des Babyloniens procèdent du génie même de ce peuple frère ; 2° la connaissance exacte des variations subies par le culte des divinités locales jusqu'au moment où, par suite de circonstances diverses, un certain nombre d'entre elles sont parvenues à s'imposer à l'adoration générale et à former ainsi le principal noyau d'un panthéon hiérarchisé et systématiquement classé. Les assyriologues de la première époque, comme Sayce et Lenormant, et les historiens inspirés par eux, comme MM. Maspero et Tiele, admettant de confiance l'origine tourano-sumérienne de la civilisation sémitique de la Mésopotamie inférieure, n'hésitaient pas à scinder la mythologie assyro-babylonienne

en deux éléments disparates qui se seraient lentement greffés l'un sur l'autre, l'élément allophyle sumérien dont la religion primordiale serait représentée par les incantations magiques, et l'élément sémitique représenté par certains dieux célestes. Comme pour ce qui est relatif aux autres facteurs de la vie civilisée, la part du lion de la conception religieuse était bénévolement décernée aux Sumériens ; le rôle des Sémites se serait borné à nationaliser quelques noms propres et à absorber intégralement la religion exotique, voire la langue préhistorique qui lui servait d'expression. La naissance de l'antisumérisme, en 1874, a, pour la première fois, dressé une barrière aux fantaisies de l'arbitraire, et ceux mêmes qui se cramponnaient au dualisme ethnique de la Babylonie finirent par sentir l'impossibilité matérielle de faire intervenir dans le développement de la religion euphratique un facteur partout ailleurs introuvable. C'est à ce nouvel esprit que nous devons les deux travaux remarquables mentionnés ci-dessus, qui se fondent sur une base purement scientifique et ne laisssent pas de place aux vastes combinaisons dans le domaine de l'inconnu. MM. Jastrow et Jeremias, avec une variété de mesure et de tempérament, mais avec une égale force de labeur et une connaissance intime du sujet, se sont chargés de recueillir et de coordonner méthodiquement les notions que les textes cunéiformes fournissent sur chaque divinité durant le cours entier de cette littérature. M. Jastrow considère le règne de Hammurabi comme un point tournant de la religion babylonienne. Dans la période antérieure que caractérise le morcellement du pays en plusieurs petits états, on trouve déjà une riche série de divinités accompagnées de titres et de qualificatifs et douées de noms exprimés la plupart du temps par des idéogrammes. M. J. les range d'après leur importance et consacre à chacune d'elles une description. Les sources les plus importantes de cette époque reculée sont les inscriptions de Gudea et de Hammurabi ; les périodes postérieures, divisées en assyrienne et en néo-babylonienne, sont étudiées par le même procédé statistique. Des considérations sur le caractère des déesses, les dieux dans les listes des temples et dans les documents légaux et commerciaux, la survivance de l'animisme dans la religion babylonienne, la triade et l'invocation de divinités combinées varient agréablement la description par la nature forcément uniforme de ces personnages mythiques qui ne sont illustrés par aucune image. Après l'établissement du panthéon, M J. analyse largement la littérature religieuse, cosmologique, épique et mythique des anciens Babyloniens. Les chapitres consacrés aux croyances de la vie d'outre-tombe, aux temples et aux formes matérielles du culte, ainsi que la conclusion générale, seront lus avec un vif intérêt, surtout à cause des rapprochements avec les données de la littérature biblique.

La tâche de M. Jeremias, quoique plus restreinte, mérite néanmoins les plus grands éloges pour la manière dont elle est exécutée. Les illustrations que nous cherchions en vain dans l'ouvrage de l'assyriologue américain égaient agréablement notre vue dans les articles du Lexicon Roscher, dont les éditeurs n'ont rien épargné pour augmenter la valeur de cette importante publication. J'ai sous les yeux les articles *Nebo* et *Nergal*. Après la constatation des formes du nom viennent 1° la description du culte du dieu dans les empires paléo-babylonien, assyrien et chaldéo-babylonien ; 2° le caractère particulier du dieu ; 3° sa métamorphose astrologique ; 4° sa qualité comme dieu de la fécondité et de la vie ; 5° epitheta ornantia ; 6° hymnes sur le dieu ; 7° représentation figurée ; 8° le dieu dans l'Ancien Testament. Ce sont les grands traits du cadre scientifique dans lequel sont entassés tous les renseignements désirables sur des détails moins saillants, souvent même des expositions d'énigmes dont la solution se fera encore attendre. Certes, une grande partie des interprétations de faits et des identifications des divinités du panthéon assyro-babylonien laisse encore place à la controverse ; toutefois, la route est maintenant ouverte, et les deux auteurs peuvent se féliciter d'en avoir été les intelligents et infatigables pionniers.

Fidèle à sa tâche d'historien, le P. Delattre, dont nous avons plusieurs travaux assyriologiques très estimés, présente dans le mémoire précité un aperçu des publications qui ont enrichi le domaine de l'assyriologie pendant la période décennale de 1888 à 1898. Nous y retrouvons la même exactitude d'informations et la même impartialité dans les appréciations qui distinguent à un si haut degré son rapport antérieur. Son jugement sur la question de savoir si le sumérien est une langue ou une écriture, montrera aux autoritaires qu'elle n'est pas près d'être étouffée. En faisant appel à son mémoire précédent, où il s'était abstenu d'émettre un avis définitif, le savant auteur ajoute : « Nous sommes obligé de persévérer dans la même attitude, malgré le plaidoyer lancé, en cette année 1898, par M. Weissbach, en faveur du sumérien langue. Nous n'avons pas été plus ému de la volte-face de M. Fried. Delitzsch qui, après avoir enseigné longtemps le sumérien langue, s'est déclaré pour le sumérien écriture en 1889, pour revenir au sumérien langue en 1894. Nous savons d'ailleurs qu'un très habile interprète des textes sumériens, feu Amiaud, n'était pas toujours sûr de l'existence d'une langue sumérienne. Il s'interrogeait parfois là-dessus en se frappant le front. »

Raoul de la Grasserie, *Des diverses fonctions des verbes abstraits* (extrait des *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, tome IX, 1899). — Le même, *De la catégorie des voix*. Paris, J. Maisonneuve, 1899. — J.-A. Decourdemanche, *Étude sur les ra-*

*cines arabes, sanscrites et turques*. Paris, Ernest Leroux, 1898. — F. Grenard, *Spécimens de la littérature moderne du Turkestan chinois* (extrait du *Journal asiatique*, mars-avril 1899). — Vilh. Thomsen, *Remarques sur la parenté de la langue étrusque*. Copenhague, 1899).

Les études de grammaire comparée forment, depuis de longues années, la spécialité presque exclusive de M R. de la Grasserie en France. Le sujet, embrassant toutes les langues accessibles du globe, exige à la fois un immense dépouillement de centaines de grammaires parues dans tous les pays et dans toutes les langues d'Europe, et une puissance d'abstraction et de classification méthodique qui ne sont pas le partage de beaucoup. Dans son premier travail, M. de la Grasserie étudie les *verbes abstraits*, c'est-à-dire les verbes qui, comme *faire*, *être*, *avoir*, et parfois aussi *aller*, *venir*, ne signifient quelque chose que lorsqu'ils sont déterminés par un complément de circonstance qui leur imprime souvent le caractère de *verbes auxiliaires*. C'est sous cet aspect particulier que leur rôle est abondamment illustré par des faits empruntés au trésor linguistique général. Le cadre du second ouvrage est considérablement plus vaste. M. de la Grasserie définit la catégorie de la voix : « Le mouvement ou l'absence du mouvement matériel ou logique d'un être, formant une action ou un état et se produisant au milieu de l'espace. » Il y a donc *deux sortes de voix*, comme il y a deux sortes de mouvements dans l'espace : la voix *absolue*, correspondant au *mouvement logique intérieur*; la voix *relative*, correspondant au *mouvement logique extérieur*. Certains verbes ne sont capables que de la première, d'autres sont capables des deux. L'espace exigu dont nous disposons nous empêche de suivre l'auteur à travers les divisions et subdivisions logiques qui le conduisent à la masse énorme des détails qu'il expose à notre curiosité philologique. Il nous suffit d'appeler à l'attention des linguistes la grande valeur de ces études originales et sans parallèle dans notre pays.

M. A. Decourdemanche s'est fait honorablement connaître par ses traductions relatives au folklore turc ; les études mentionnées ci-dessus forment une digression dont l'auteur, resté longtemps en Orient, n'était pas en état de bien peser les difficultés. Sans connaître l'histoire de chaque mot, les comparaisons lexicographiques ne peuvent conduire qu'à des erreurs matérielles, même dans les idiomes d'une seule famille linguistique ; à plus forte raison doit-on s'abstenir *à priori* de tout rapprochement de vocables séparés, et même de séries de mots assonants dans les familles linguistiques nettement distinctes. La similitude des onomatopées n'est pas une preuve de parenté. Nous prions le sympathique auteur de revenir sans retard à son ancienne manière de travailler

et de nous faire connaître de plus en plus la littérature populaire turque qu'il a cultivée avec tant de succès jusqu'à présent.

Un spécimen inattendu du folklore du Turkestan chinois nous est présenté par M. F. Grenard. Il se compose de deux pièces. La première, un conte sur les ruses de la femme d'un mari peu intelligent, forme un chapitre du célèbre recueil مكر زنان connu dans tout l'Orient. L'autre, une relation de la mort de Ya'qoub Bek, est extrait d'un manuscrit appartenant à M. Petrovsky, consul de Russie à Kachgar. Une transcription phonétique en caractères latins aurait été extrêmement désirable ; cependant, telle qu'elle est, remercions M. Grenard de son intéressante contribution.

M. V. Thomsen, le savant déchiffreur des textes runiformes des Turcs orientaux, après avoir exercé sa sagacité sur les inscriptions lyciennes, entame maintenant le problème de la parenté de la langue étrusque encore si mystérieuse pour nous. Grâce à des rapprochements d'ordre syntaxique et spécialement à la forme matérielle des noms de nombre, il arrive à la conclusion que l'étrusque appartient à la famille des langues du Caucase, spécialement à la branche orientale, celle des montagnards du Nord. Ce résultat, s'il se vérifie par les recherches ultérieures, confirmera les sentiments de ceux qui regardent toutes les anciennes langues de l'Asie Mineure comme dérivées du groupe caucasique.

Carlo Conti Rossini, *Rapport sur le progrès des études éthiopiennes depuis le dernier Congrès* (1894-1897). Paris. — Le même, L'*Omilia di Yohannes, Vescovo d'Aksum in onore di Garimâ.* Paris. — Fr. M. Esteves Pereira, *Vida de Takla Ḥaymanot*, pelo P. Manoel de Almeida. Lisboa, 1899. — Le même, *Historia dos Martyres de Nagran*, versão ethiopica. Lisboa, 1899. — Fr. Hommel, *Die südarabischen Alterthümer des Wiener Hofmuseums.* Excurs über den Mondkultus der Araber. München, 1899. — Eduard Glaser, *Punt und die südarabischen Reiche.* Wolf Peiser, Berlin, 1899. — Martin Hartmann, *Der islamische Orient, Berichte und Forschungen.* Berlin, Wolf Peiser Verlag, 1899. — M. l'abbé Fl. de Moor, *L'Égyptologie et la Bible.* Paris, 1898. — Isidore Lévi, *Dieux siciliens* (extrait de la *Revue archéologique*). Paris, 1899.

Les amis encore peu nombreux des études éthiopiennes apprendront avec satisfaction que l'activité de MM. C. Rossini et Est. Pereira, à laquelle ils doivent déjà de si beaux travaux, a singulièrement enrichi ce domaine pendant l'année courante. Le premier a doté ces études d'un rapport complet sur le progrès réalisé dans la période de 1894 à 1897 et, presque en même temps, d'une édition très soignée du texte éthiopien de l'Homélie de Yohannes, évêque d'Aksum, en l'honneur de l'ancien saint nommé Abbâ Garimâ. C'est une version faite sur un original arabe ; la narration, pleine de mi-

racles de commande, ne tire son intérêt que de la langue et de quelques termes géographiques, malheureusement trop altérés. M. Pereira a bien fait de rendre accessible l'original portugais de la version de la Vie de Takla Haymanot, qui facilite souvent la correction du texte éthiopien de cette Vie. Le recueil complet des textes éthiopiens relatifs aux (prétendus) martyrs de Nagran ou Nedjran est d'une grande utilité, bien que ces versions soient sensiblement inférieures aux originaux grecs et syriaques dont elles émanent. Après MM. Duchesne et R. Duval, M. Pereira admet avec moi l'inauthenticité de la lettre attribuée à Siméon de Beit-Arscham sur les persécutions de Nedjran.

Les mémoires de MM. Hommel et E. Glaser nous retiennent dans le sud de l'Arabie, chacun par un motif différent, tous deux par un vif intérêt et la perspective de nouveaux horizons. Le premier débute par une critique de la publication récente de M. D.-H. Müller sur les antiquités sud-arabiques du musée impérial de Vienne. Il se peut que je revienne bientôt sur quelques-unes de ces inscriptions, mais il faut regretter profondément qu'une divergence de vues sur des mots et des constructions d'une langue encore mal connue puisse donner lieu à des attaques personnelles entre orientalistes de grand mérite. Je préfère la placidité du dieu Lunus, dont M. Hommel établit l'existence dans le panthéon sabéen sous le nom de שהר, le même qui a été naguère constaté dans les inscriptions de Nérab. Ce lien du sud au nord du monde sémitique, dans l'antiquité, est ingénieusement tressé par M. Glaser dans son mémoire de si vive allure sur le rôle historique du *Punt* et des *Poeni*. Nos lecteurs savent déjà que M. G. regarde le pays de l'encens que les Égyptiens appelaient *Pun(t)*, comprenant la côte maritime de l'Arabie du sud-est et de l'Afrique orientale, comme l'antique habitat des Phéniciens, lesquels, partis du golfe Persique, d'après la tradition rapportée par Hérodote, auraient rayonné d'une part sur la Babylonie, d'autre part, après avoir définitivement occupé le sud de l'Arabie et l'est de l'Afrique, auraient essaimé en Égypte sous la dénomination de Hyksos, pour se fixer ensuite sur les bords de la Méditerranée, sous le nom sud-arabique de *Phœnices*, *Pœni* ou *Puni*. La thèse, très largement développée, peut se concilier avec la récente découverte de papyrus égyptiens de la XIVe dynastie, d'où il résulterait que le règne des Hyksos n'a duré qu'environ 180 ans, de 1780 à 1600 avant l'ère vulgaire. La parole est ici aux égyptologues.

La brochure de M. Martin Hartmann n'entre dans le cadre de cette revue que par la dissertation établissant que la légende du saint musulman Barṣiṣa, si vénéré dans le Hadramaout, est originaire du nord de la Syrie. Notons aussi l'opinion de l'auteur que le *Sîra* attribué à Ibn Isḥaq n'a jamais existé, et que les prononciations

vulgaires *Schoa* et *Tundjer* viennent respectivement de شاوية et de تجّار. M. H. considère l'islamisme comme capable d'une réforme et comme étant à la veille de l'accomplir à l'aide de la transformation littéraire dont l'évolution se continue depuis quelques années. Nous le désirons ardemment pour le bien de l'humanité.

La récente découverte égyptologique sur la date relativement tardive du règne des Hyksos en Égypte semble justifier mes hésitations persistantes à me rallier à la thèse habilement défendue par M. l'abbé de Moor, qui admet la présence de tribus hébraïques en Palestine avant l'Exode. Lorsque, il y a six ans, on cherchait à conclure dans ce sens en faisant valoir les noms *Iaᶜqob-el* et *Iošep-el* des listes géographiques de Toutmès III, et celui d'une troupe de *Yaudi* dans le nº 37 (= Berlin 39) des lettres d'El-Amarna, j'ai fait remarquer que les deux premiers étaient des noms de villes et nullement ceux de tribus, et que l'existence même du dernier nom était encore des plus problématiques. J'ai écrit ceci : « Si la lecture *ṣab Yaudi* était certaine et signifiait « soldats de Juda », on pourrait en conclure tout au plus que les hommes de cette tribu prenaient quelquefois du service dans l'armée égyptienne, à l'occasion de ses expéditions en Syrie, mais nullement qu'il y avait alors des Judéens établis en Palestine, car ces *Yaudi* étaient postés dans le nord de la Phénicie et avaient pour chef l'Égyptien Doudou. Il s'agit probablement d'auxiliaires natifs du pays de *Ya'di*, יאדי, qui a livré les fameuses inscriptions de Zindjirli. » (*Revue Sémitique*, 1894, p. 214, note 4.) Aujourd'hui, il est absolument certain que la lecture *ya-u-du*, contestée par moi, n'existe réellement pas. M. H. Winckler lui-même l'a tacitement corrigée en *su-u-du*, c'est-à-dire, les hommes de la peuplade des Souti qui habitaient le territoire de la Sittacène, entre la Babylonie et la Susiane et voisine du pays caššite ou cosséen des *Ḥabiri* (*Ḥabiri-ki*, Berl., 199, 11). Le pays de *Ya'di* n'a donc rien de commun avec les *Judéens* dont le nom est יהודי et non יאדי. On n'a pas non plus besoin de faire un effort énorme pour expliquer le fait que les deux *Ḥabiri* connus portent des noms cosséens, le contraire aurait besoin d'explication. Mais si les Hébreux ne sont pour rien dans les événements qui se déroulèrent en Syro-Phénicie durant les règnes d'Aménophis III et d'Aménophis IV, la stèle triomphale de Merenptah atteste qu'ils étaient alors établis en Palestine sous le nom national d'Israël ; la conquête du pays s'était accomplie dans l'espace des deux siècles qui forment l'écart des deux derniers règnes, ce qui concorde parfaitement avec la chronologie biblique.

Le mémoire très fouillé de M. Isidore Lévi nous conduit dans un coin presque oublié de l'île de Sicile, en proximité de l'Etna, notamment aux sanctuaires des dieux frères nommés *Delloi* (Δελλοι) et *Palici* (Παλικοι), Hadranos et Pédiakratès. En faisant abstraction du

dernier personnage, qui appartient à la famille des démons agraires des Grecs, les trois autres forment un groupe à part dont l'origine sémitique est savamment déterminée par l'auteur. Pour Hadranos, le résultat est d'une certitude absolue et s'appuie à la fois sur la donnée formelle du Pseudo-Méliton et sur celle d'une inscription publiée dans cette *Revue* en 1896 (p. 353), qui attestent le culte de Hadranos, הדרן, en Syrie. Au sujet des dieux frères précités, M. Lévi a d'abord été obligé de détruire la confusion dont ils ont été l'objet par quelques auteurs anciens et par presque tous les auteurs modernes ; puis, à les localiser, les uns au lac Fittija près des sites présumés de l'ancienne Éryké, les autres à Salinetta de Paterno, située sur les flancs de l'Etna à quelques lieues au sud de l'Aderno qui a conservé un écho du dieu Hadranos. M. Lévi s'appuie sur ce fait pour voir dans *Palici* un vestige du terme syro-phénicien פלג, פלך et פלס exprimant l'idée de « fissure, fente ». L'épithète de *placabilis* donnée par Virgile à la *ara Palici* semble, au premier aspect, contraire à la nature plutôt agitée du lac vaseux de Paterno; la difficulté disparaît cependant dès que l'on voit dans ladite qualification une allusion au secours porté par ce lac à la mère des Paliques, *Thalia*, poursuivie par Junon. M. L. ne s'explique pas sur l'origine des *Delloi*. La certitude de la connexité de ces dieux avec les Paliques, d'une part, d'autre part, le fait non moins certain que la ville d'Éryké = ארך constituait un ancien centre d'établissements phéniciens, semblent permettre de soupçonner des modèles sémitiques également pour les noms Delloi, Thalia et Etna (Αἴτνα), qui répondraient respectivement à דל « porte, ouverture » (par conséquent synonyme de פלך), d'où la confraternité de ces dieux dans la légende. טַלְיַת (= aram. טַלְיְתָא) « jeune fille », et אֵיתָנַת, f. de אֵיתָן, « solide, primordial », épithète de fleuves et de montagnes (Michée, VI, 2), qui est notoirement le dieu chthonique assyro-babylonien *Etana*[1].

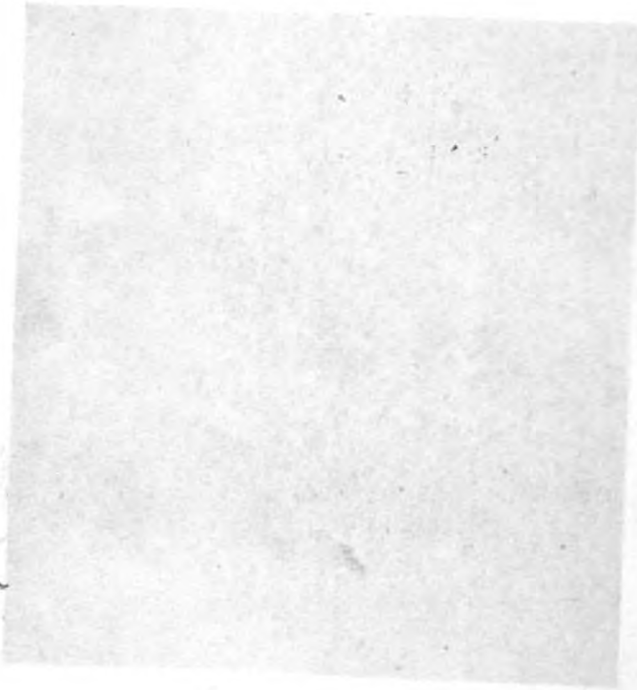
J. HALÉVY.

1. CORRECTIONS. P. 245, l. 22, lire : « syriennes » au lieu de « assyriennes ». — P. 271, l. 10, lire : « a adressé des louanges » au lieu de « a loué ».

*L'Éditeur-Gérant :* E. LEROUX.

Paris. — Imprimerie G. Maurin, 71, rue de Rennes.

Paris. — Imprimerie G. Maurin, 71, rue de Rennes.




Widener Library
3 2044 083 797 175